

EDUCAȚIE ȘI MĂRTURISIRE

FORMAREA CREȘTINĂ A TINERILOR ÎN SPIRITUL VIU AL TRADIȚIEI

Vol. 2

Vasile Stanciu
Cristian Sonea
(editori)

Presa Universitară Clujeană

Educație și Mărturisire

Formarea creștină a tinerilor
în spiritul viu al tradiției

Vol. 2

Educație
și Mărturisire

Formarea creștină a tinerilor în spiritul viu al tradiției

Vol. 2

Simpozionul Internațional
de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă

Editori:

Vasile Stanciu

Cristian Sonea

Presa Universitară Clujeană

2017

ISBN 978-606-37-0295-2

Responsabilitatea pentru conținutul studiilor aparține în totalitate autorilor.

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu, nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuvântul editorilor

Pr. Prof. dr. Vasile Stanciu
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca
Pr. Conf. dr. Cristian Sonea
Prodecanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca

Simpozionul internațional de Teologie, Istorie, Muzicologie și Artă, organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă, din cadrul Universităţii „Babeș-Bolyai" a adunat în toamna anului 2016 teologi, cercetători și personalități ale lumii artistice sub genericul *Educație și Mărturisire. Formarea creștină a tinerilor în spiritual viu al Tradiției.* Tema simpozionului a fost legată de Anul omagial dedicat educației creștine a tinerilor, tipografilor și Sfântului Mitropolit Martir Antim Ivireanul în Patriarhia Română. Deși titlul simpozionului, dar și tema anului 2016 pun împreună domenii ale vieții bisericești și culturale diferite, acestea se așază natural sub cupola educației și mărturiei creștine. Ca fenomen formativ, educația are în vedere cercetarea teoretică, aplicarea contextuală a rezultatelor teoretice, dar și pătrunderea în lumea artelor. Toate acestea produc „instrumente" pe care lucrarea mărturisitoare a Bisericii le folosește, fapt pentru care actul artistic

sau munca de investigare teoretică devin în ele însele forme de mărturie creștină. Teologul, istoricul, muzicologul sau iconarul sunt martorii unei întâlniri: teologul cu divinul, istoricul cu viața sfinților, muzicologul cu harul și muza inspirației, iar a artistul iconar cu chipurile celor născuți după Chipul Tatălui. Astfel, educația și mărturisirea credinței devin expresia vieții bisericești în întregul ei.

Acest fapt a făcut ca la simpozionul organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca să se strângă un număr mare de conferențiari, comunicările fiecăruia aducând o contribuție importantă la înțelegerea mai adâncă a subiectelor abordate.

Volumul a doilea al manifestării cuprinde studii din domeniul apologeticii creștine, fundamentată fenomenologic, din spațiul teologiei biblice, al gândirii patristice, precum și din domeniul muzicii sacre și a artelor vizuale cu tematică religioasă. Vom întâlni tema eshatologiei la Jean-Yves Lacoste, retorica discursului Sfântului Apostol Pavel, aspecte privind viața religioasă a comunităților aromâne de la sud de Dunăre la începutul secolului al XX-lea, pregătirea ascetică pentru propovăduire în teologia Arhimandritului Sofronie (Saharov), elemente imnografice prezente în omiliile mariane ale Sfântului Antim Ivireanul, analiza filosofiei isihaste ca premisă pentru cateheza contemporană, dar și teme foarte actuale precum: internetul și procesul educativ sau fenomenul *social networks*, evaluat din perspctivă morală.

De asemenea, sunt abordate tematici artistice precum: cântarea corală bisericească ca o formă de mărturisire, semnificația teologică a iconei Sfintei Treimi a lui Andrei Rubliov, pictura murală din biserica mânăstirii *Tuturor Sfinților,* ctitoria Mitropolitului Antim Ivireanul, dar și inițiativa promovării unei noi viziuni artistice în pictura religioasă de către Octavian Smigelschi.

Toate acestea sunt o invitație la lectură, adresată unui cititor avizat, dar și unui public larg, care dorește să se inițieze în domeniul teologiei, istoriei și artei eclesiale.

Anticipare și mărturisire. Despre eshatologie la Jean-Yves Lacoste

Lect. dr. Nicolae Turcan
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" , Cluj-Napoca

Restricții fenomenologice

„Turnura teologică a fenomenologiei franceze" ne-a obișnuit cu ideea că, lipsită de restricții, fenomenologia este o metodă care poate aborda cu îndreptățire și teme teologice. Anticiparea și eshatologia, despre care vom vorbi mai jos, sunt subiecte îndatorate atât teologiei (cea din urmă), cât și analizei fenomenologice a timpului (cea dintâi), analiză care, pornind de la Husserl, își găsește în Heidegger o împlinire redutabilă. Jean-Yves Lacoste, fenomenolog și teolog catolic francez contemporan, propune o fenomenologie a timpului care, prin tema anticipării eshatologice, se deschide către teologie, asumând o dublă situare, atât o păstrare a adevărului de credință – o mărturisire, așadar –, cât și o îmbogățire a înțelegerii sale.

Pentru fenomenologia husserliană, cu reducțiile sale la obiectitate, problema fenomenologică a eshatologiei creștine nici măcar nu se putea pune. În §48 din *Idei I*, Husserl analizează posibilitatea existenței unei lumi, dincolo de lumea noastră și conchide că, chiar în cazul în care, din punct de vedere logic, o asemenea presupunere nu este autocontradictorie, din punct de vedere material ea reprezintă o absurditate. Un obiect dintr-o altă lume, consideră Husserl, chiar dacă transcendent conștiinței, trebuie să poată fi dat în experiență pentru un eu (și pentru mai multe euri aflate în intersubiectivitate). Întrucât un asemenea fenomen nu apare, posibilitatea *materială* a unei asemenea lumi este absurdă.[1]

Întrebarea care se pune este dacă o atare viziune anulează legitimitatea unei discuții despre existența unei lumi eshatologice precum „împărăția cerurilor". De aceeași factură cu cea a lui Kant, restricția husserliană se bazează tot pe imposibilitatea unei experiențe („intuiție", în termenii lui Husserl) a transcendentului, fapt ce conduce la inexistența *de facto* a unei constituiri fenomenologice de tip obiectual. Însă Husserl nu ia în discuție fenomenele *fără intuiție*, care caracterizează de fapt credința, cu toate că este evident că Dumnezeu nu se dă la modul lucrurilor sensibile, că posibilitatea de a-L vedea (posibilitatea vederii lui Dumnezeu) nu este sub niciun chip obligată de vreo intuiție sensibilă: ar fi prea puțin, prea reic și prea

---

[1] EDMUND HUSSERL, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură*, vol. 1, trad. CHRISTIAN FERENCZ-FLATZ, Humanitas, București, 2011, pp. 180-182 [H 102-103].

idolatru pentru Dumnezeu.[2] Nici Întruparea nu a făcut vizibilă dumnezeirea Fiului decât pentru ochii credinței. De aceea, problema eshatologiei nu-și poate găsi un răspuns în paradigma fenomenologiei husserliene[3], dar punerea ei nu este, fenomenologic, mai puțin legitimă, ținând în primul rând de anticipare, deci de regimul timpului.

Lacoste tratează tema timpului încă din prima sa carte[4], unde analizează fenomenologia temporalității pornind de la Husserl și Heidegger, avansând însă în direcția unei înțelegeri teologice a timpului, care nici nu ignoră moartea, ca la Husserl[5], nici nu o consideră o veritabilă „eshatologie a sensului"[6], ca la Heidegger. Chiar dacă este

---

[2] Tema idolatriei și a Dumnezeului supraconceptual a fost tratată, printre alții, și de alt fenomenolog francez, Jean-Luc Marion. Pentru detalii, a se vedea NICOLAE TURCAN, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion* (Universitas Filosofie), Eikon, București, 2016, pp. 151-187.

[3] De fapt, problema religiei în Husserl este mai nuanțată, fiindcă chiar dacă fenomenologia sa o respinge, ea apare totuși acolo unde lucrarea reducției transcendental-fenomenologice nu este activă. Pentru detalii, a se vedea NICOLAE TURCAN, „Fenomenologia fără *epoché*: Problema religiei la Husserl", în ALIN TAT și NICOLAE TURCAN (coord.), *Simetriile înțelepciunii. Studii de filosofie și teologie* (Theologia et Philosophia 1), Eikon, București, 2017, pp. 35-56.

[4] JEAN-YVES LACOSTE, *Note sur le temps: Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance,* PUF, Paris, 1990; trad. rom.: JEAN-YVES LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică,* trad. MARIA CORNELIA ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2005. În continuare vom trimite la paginația din traducerile românești ale cărților lui Lacoste.

[5] „… fenomenologia husserliană se va afla în mod straniu incapabilă de a gândi împreună timpul și moartea." JEAN-YVES LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică*, p. 21.

[6] *Ibidem*, p. 43. Lacoste trimite la paragrafele 43-53 din MARTIN HEIDEGGER, *Ființă și timp,* trad. GABRIEL LIICEANU și CĂTĂLIN CIOABĂ, Humanitas, București, 2002.

adevărat că cel ce se roagă se află dincoace de moarte – va scrie el într-o lucrare ulterioară –, nu este mai puțin adevărat că, prin rugăciune, el depășește moartea, care nu mai are nicio putere asupra laudei.[7]

Timpul este analizat, în genul lui Heidegger, după cele trei extaze ale sale – trecut, prezent și viitor –, însă în interiorul unui orizont teologic. Dacă trecutul devine esențial tocmai prin faptul că Dumnezeu a vorbit deja în istorie – și aceasta este Tradiția –, prezentul apare ca etică, iar viitorul survine atât ca proiect, cât și (mai ales) ca chemare eshatologică.[8] Cum o abordare fenomenologică despre timp implică existența unei conștiințe pentru care timpul se manifestă, discuția despre eshaton apare în contextul încercării de a formula un răspuns la întrebarea asupra cunoașterii de sine.

Cunoaștere de sine și eshaton

Într-un studiu intitulat „De la sine la sine”, Jean-Yves Lacoste leagă cunoașterea de sine de importanța timpului și, în final, de cea a eshatologiei.[9] Există, spune el, ființări în afara timpului, precum numărul, logica etc., însă despre noi se poate spune că suntem în timp, fiindcă avem o temporalitate a sinelui și tot ce ne apare, apare pe fundalul

---

[7] JEAN-YVES LACOSTE, *Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului,* trad. MARIA CORNELIA ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2001, p. 79.

[8] JEAN-YVES LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică*, p. 136.

[9] A se vedea JEAN-YVES LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu,* trad. MARIA-CORNELIA ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2011, pp. 217-249.

timpului, adică este marcat de temporalitate. Nu se poate vorbi în cazul nostru despre indiferență, fiindcă, în măsura în care presupune devenirea, temporalitatea este dramatică. Însemnați cu o „identitate tragică”[10], suntem marcați de trecerea timpului și afectați în însuși trupul nostru, de aceea problema identității noastre se pune tocmai în acest context al afectării temporale.[11]

Un posibil răspuns ar fi cel oferit de metafizica substanței, care afirmă persistența acesteia, trimițând la ideea că doar accidentele sunt supuse perisabilității și devenirii. Însă această „substanță fără istorie” este indisponibilă, fiindcă nu este empirică, ci ține mai degrabă de un prezent perpetuu și identic. De asemenea, imutabilității substanțialității sinelui i se poate atribui ființa, dar nu și existența, fiindcă doar omul există.[12]

Fenomenologic însă, prezența în timp poartă urmele trecutului și viitorului, fapt care trimite la înțelegerea prezentului ca *distensio animae* (Sf. Augustin) – o extindere în trecut și viitor ce răspunde aporiei inexistenței prezentului. Identitatea eului *viu* rezistă în ciuda urmelor lăsate de amintirea trecutului și de așteptarea viitorului, de aceea ar putea fi numită sintetică (Lacoste îi spune, ca Augustin, „întindere”). De asemenea, s-ar putea susține că această identitate este mai curând o identificare cu experiențele trecutului și anticipările viitorului, fiindcă expe-

[10] *Ibidem*, p. 221.
[11] *Ibidem*, pp. 217-222.
[12] *Ibidem*, p. 225.

riența de sine cuprinde co-experiențele trecutului și anticipările viitorului.[13]

Cum ar putea fi descrisă această trăire a prezentului la modul întinderii? Lacoste folosește aici un concept teologic, *recapitularea*. Identitatea sinelui/eului/mine-lui este dată de faptul regăsirii de mine însumi în orice experiență, „mine-le rememorat" și „mine-le rememorant" fuzionând, dar fără a conduce la o prezență totală, respinsă de existența unui inconștient la care nu avem acces. Vorbind despre o cunoaștere absolută, eshatologia lui Hegel – un fel de eshatologie a cunoașterii – nu răspunde la obiecțiile că se poate pierde odată cu înțeleptul și că ne face indiferenți față de etapele care au condus până la ea.[14] În plus, „Existența definitivă, sau eshatologică, nu ne aparține, în ciuda lui Hegel și a lui Heidegger".[15] De asemenea, Lacoste îl critică și pe Husserl, arătând că, în cazul lui, eshatologia se șterge, iar infinitul despre care vorbește este un infinit fără eshatologie. În replică, propune o *recapitulare* (ea însăși inaccesibilă) și vorbește despre un „dincolo de cunoașterea absolută" și un „dincolo de ființarea spre moarte"[16], argumentând că, pe lâng ego-ul pur fenomenologic, *Dasein*-ul heideggerian și ego-ul empiric, mai există și un *eu eshatologic*, definit astfel:

---

[13] *Ibidem*, pp. 226-231.

[14] Și Berdiaev considera că la Hegel „nu există o adevărată transcendență și de aceea a putut genera materialismul dialectic". NIKOLAI BERDIAEV, *Încercare de metafizică eshatologică* (Colecția de studii și eseuri), trad. STELIAN LĂCĂTUȘ, Paideia, București, 1999, p. 97.

[15] JEAN-YVES LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică*, pp. 52-53.

[16] JEAN-YVES LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, pp. 231-237.

„figura egoului în care relația cu Absolutul e suficientă pentru a defini omul și a-l face să fie viu”.[17]

Legată de istorie, cunoașterea noastră de sine scapă cunoașterii totale, rămânând inevitabil parțială și, dacă ar putea să devină deplină, aceasta nu s-ar putea întâmpla decât în regim eshatologic. Dacă legăm substanța și istoria, eul se definește prin „echivalența între a fi și a-fi-spre-moarte”[18], dar eshatologia teologică depășește această echivalență[19], iar eul eshatologic, „pe care-l tematizează etica”[20], permite hermeneutica eului empiric.[21] Eshatologia propune deci desfătarea de prezența divină, dar și evenimentul infinit, care nu cunoaște oprire și nu are capăt (este reluată aici, fără a fi numită, epectaza Sf. Grigore de Nyssa).[22] Figura sinelui, al cărui *a priori* este lumea, trebuie să treacă odată cu lumea. Eshatologic, eul nu se mai caută pe sine, el se recapitulează pe sine, pasivitatea și receptivitatea înlocuind orice spontaneitate *a priori*. Nicio reducție nu mai este posibilă în câmpul eshatonului (unde se poate vorbi despre post-existență și post-subiectivitate), căci eul

---

[17] JEAN-YVES LACOSTE, *Experiență și Absolut*, pp. 78, § 24. Propunerea lui Lacoste întâlnește o idee a lui Berdiaev, care, la rândul lui, considera că există două tipuri de intenționalitate a conștiinței, „una către lumea înrobitoare a obiectivității, către domnia necesității; cealaltă spre o lume existentă autentic, spre domnia libertății”. NIKOLAI BERDIAEV, *Încercare de metafizică eshatologică*, p. 70.

[18] JEAN-YVES LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, p. 242.

[19] Vezi KENNETH JASON WARDLEY, *Praying to a French God: The Theology of Jean-Yves Lacoste* (Intensities: Contemporary Continental Philosophy of Religion), Routledge, 2014, p. 168.

[20] JEAN-YVES LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică*, p. 59.

[21] Vezi JEAN-YVES LACOSTE, *Experiență și Absolut*, p. 78.

[22] JEAN-YVES LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, p. 244.

se dezinteresează de sine, interesându-se de altul decât sine, adică de oameni și de Dumnezeu – a Cărui cunoaștere va fi o re-cunoaștere, o *deja-cunoaștere.*[23] Inevitabil parțială cât timp omul se alfă în timp, cunoașterea de sine se dezvăluie ca o identificare între substanțialitatea eului și evenimențialitate, însă ultimul cuvânt trebuie lăsat neștiinței, tainei omului.[24] Lacoste alege o soluție care să depășească metafizica substanței înspre o evenimențialitate eshatologică aflată sub semnul epectazei, iar eshatologia apare ca orizont final și ca deschidere, fără a oferi însă soluții definitive problemei cunoașterii de sine, ci doar o concordanță cu antropologia teologică; pentru aceasta din urmă omul rămâne o taină tocmai pentru că este creat după chipul lui Dumnezeu, într-un fel de *omologie apofatică*, dacă ni se permite expresia.

Fenomenologia anticipării

O fenomenologie a anticipării, care ia în considerare credința și revelația teologiei, articulează însă o imagine mai deplină a eshatologiei și Lacoste o realizează într-un alt studiu, discutat în continuare.[25] Fenomenele conțin experiență și inexperiență, adică ceea ce nu este încă dat, iar această inexperiență este primordială. Anticiparea este un fenomen dublu: ea leagă experiența deja prezentă de o

---

[23] JEAN-YVES LACOSTE, *Prezență și parusie,* trad. SORIN OVIDIU PODAR, Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2012, p. 126.

[24] JEAN-YVES LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, pp. 238-249.

[25] Vezi „Fenomenalitatea anticipării", în JEAN-YVES LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, pp. 161-192.

„preexperiență” încă nerealizată (am putea-o numi „experiență potențială”) și cuprinde tot ceea ce este schiță, promisiune, „cvasi-experiență” viitoare. Conceptele propuse aici sunt cele de „preexistență” și „predonare”.[26] Modurile de apariție au o „pluralitate ireductibilă”, care se leagă de modurile ființei chiar în legătură cu același fenomen și cu aceeași conștiință intențională (de exemplu, o carte este și obiect, și carte, în același timp). Apariția trebuie să ia în calcul și temporalitatea, pentru că fenomenele apar în timp, sunt evenimente. Nimic nu garantează însă existența viitorului pentru aceste fenomene, care pot fi închise, adică este posibil ca ele să fi dispărut prin uitare, prin ștergere a urmelor etc. Orice apariție este un eveniment, dar nu putem ști care îi sunt frontierele, nu putem decide când sfârșește cu adevărat (de exemplu un concert sau o întâlnire). Există evenimente clare, pentru care repetiția este posibilă totuși într-o anumită măsură: în ritualurile nevrotice sau în evenimentele bine determinate, cu început și sfârșit, care se desfășoară procesual, iar acestea aproape că nu mai pot fi numite evenimente, de vreme ce există o previzibilitate a lor. Cu toate acestea, noi nu mai suntem aceiași, nu mai acordăm poate aceeași atenție ca prima dată etc. Există însă și evenimente închise, care ne-au fost date, dar au dispărut, rămânând doar în memorie și imaginație. Toate acestea se dau unei conștiințe, aceasta fiind adevăratul Eveniment „al prezenței noastre în lume

---

[26] *Ibidem*, pp. 161-162.

între naștere și moarte”.[27] Orice experiență este deci caracterizată prin faptul că, apărând conștiinței umane, ea implică dimensiunea viitorului; această deschidere impune un „primat al inexperienței”[28], a ceea ce nu este încă experiență. Teza primordialității inexperienței afirmă imposibilitatea unei experiențe fără inexperiență, de unde concluzia că toate experiențele sunt parțiale. O piesă de Bach poate fi interpretată diferit, de aceea nu vom avea niciodată o cunoaștere *cuprinzătoare*, chiar dacă vom avea, indiscutabil, o cunoaștere *dobândită*. Să remarcăm că o asemenea înțelegere a cunoașterii ia în discuție nu doar ceea ce poate fi cunoscut (partitura), ci și ceea ce este experimentat la modul dispoziției afective. Prin urmare, inexperiența este primordială[29], conchide Lacoste.

Este posibilă realizarea unui prezent plin? Răspunsul vine din analiza fenomenului *desfătării*, care se opune anticipării și umple prezentul, atrăgând întreaga atenție asupra sa. Ca amestec de bucurie și plăcere, desfătarea nu ar putea apărea însă fără retenție și protenție, fără reamintire și anticipare, dar ea nu este lipsită de o anumită plenitudine, în care se dezvăluie un prezent plin din care absentează orice neexperiență. Desfătarea este, în limbaj hegelian, nemijlocitul, adică cel care ne menține la distanță de travaliul rațiunii și care poate apărea ca fenomen unic, fără repetiție. Ea asigură un primat al prezentului, dar este episodică. „Desfătarea e aproape străină de lume. Ea ne

[27] *Ibidem*, p. 168.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, pp. 161-171.

ascunde nouă înșine mai mult decât ne dezvăluie."[30] Plenitudinea nemijlocirii desfătării și prezentul ei pur nu permit o descriere decât în intervalul de după sfârșitul ei, când apare ca trecută și imposibil de repetat. Prin urmare, momentul desfătării este „fără trecut și viitor", doar prezent care nu garantează repetiția atunci când sfârșește.[31]

A dori repetarea desfătării (precum și a iubirii) înseamnă a vorbi despre permanență, adică despre *fidelitate*, fenomen care intră în scenă în continuare, alături de fenomenul *speranței*. Ambele impun un raport cu *viitorul*. Dacă prezența unui fenomen înseamnă afectare, nu este mai puțin adevărat că și absența ne afectează prin suferința pe care o produce, când este absența fenomenului care ne-a produs o desfătare. Fenomenul anticipării ne apare acum ca fiind inerent majorității aparițiilor fenomenale care nu se epuizează în prezență, ci anticipează o „prezență viitoare încă și mai pregnantă". Dar „anticiparea nu ne poate apărea decât la un mod non-parusial", adică fără totalitate și nedefinitiv. Parusia este înțeleasă ca un fenomen dublu: o prezență *totală* care este în același timp și o prezență *definitivă*. Lacoste introduce aici un termen teologic, *parusia*, care înseamnă a doua venire a lui Hristos și descoperirea finală și definitivă. Fenomenele în această lume nu sunt parusiale, nici măcar desfătarea nu este, ci ele este se dau și după o logică a dispariției potrivit căreia orice fenomen este parțial și provizoriu. Schimbarea

---

[30] *Ibidem*, p. 175.

[31] *Ibidem*, pp. 171-176.

la față a lui Hristos dezvăluie modul parusiei în această lume, fapt care impune, după Lacoste, patru concluzii: parusia nu are un loc în această lume, marcată de provizorat (al nostru sau al fenomenelor); dorind parusia desfătării, adică totalitatea și definitivul ei, imposibile însă, putem cădea pradă unei conștiințe nefericite; de nerealizat încă, parusia apare ca dorință, de aceea conceptul ei ar trebui să vizeze un dincolo de orice experiență mundană; și fenomenalitatea anticipării este fenomenalitatea neîmplinitului.[32] Descriind, așadar, fenomenul teologic al parusiei, Lacoste arată că, deși înseamnă completitudine și definitivat, el este marcat în această lume de incompletetudine și provizorat[33], de aceea se cere o descriere a eshatonului.

Firește că o asemenea descriere nu are cum să nu facă apel la teologie, fiindcă din punct de vedere fenomenologic despre un fenomen precum eshatonul nu avem decât o predonare și o pre-experiență.[34] Parusia este „donație fără rest”, or noi primim în anticipare doar o „pre-donare” a ei, în spațiul dintre donația viitoare și acum-ul predonării situându-se fidelitatea, așteptarea și speranța.

---

[32] „Neîmplinitul” nu înseamnă absență, de aceea Lacoste va pomeni altundeva despre pacea liturghiei, care se dă în această lume, în istorie, deși nu deplin. Vezi JEAN-YVES LACOSTE, *Prezență și parusie*, p. 116.

[33] JEAN-YVES LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, pp. 176-183.

[34] Cu siguranță că nu acesta este cazul misticilor, care experiază, chiar dacă episodic și nedeplin, excelența și non-mundanitatea Împărăției viitoare. Vezi, de pildă, celebrul tratat: SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre teologia mistică*, în *Opere complete* (Colecția cărților de seamă), trad. DUMITRU STĂNILOAE, Paideia, București, 1996, pp. 247-250.

Eschatonul trebuie disociat de *împlinire*, pentru că există multe împliniri în această lume, ce urmează anticipărilor. Eschatonul nu este doar un sfârșit, ci un anumit sfârșit, fiindcă toate celelalte împliniri reprezintă eshatologii regionale. Întrucât logica sfârșitului poate răspunde la întrebarea „Cum apare anticiparea ca atare?", Lacoste oferă mai multe ipoteze ale acestei apariții pornind tocmai de la înțelegerea eshatonului. Prima dintre ele susține că există anticipări împlinite și neîmplinite, pe când cea de-a doua afirmă că anticiparea este *pre*existență și *pre*donare dar și pre*existență* și pre*donare*: în primul caz avem experiență și donare, iar în al doilea avem anunț al viitoarelor experiențe și donații depline, parusiace; în al treilea rând, anticiparea eshatologică este anticiparea prin excelență, relevantă pentru înțelegerea oricărei predonări și preexperiențe. Pornind de la anticiparea eshatologică devenită exemplară, răspunsul la întrebarea despre apariția anticipării încheie textul: (1) anticiparea apare ca având caracterul neîmplinirii; (2) anticiparea apare doar ca anticipare atât pentru că este incipientă, cât și pentru că este însoțită de o făgăduință viitoare. Și într-un caz, și în celălalt, anticiparea se joacă în orizontul eshatologic. În concluzie, fenomenul eschatonului oferă modelul prin care poate fi înțeleasă anticiparea: neîmplinirea, predonarea și preexperiența sunt legate – în mod teologic, am putea adăuga – de promisiunea și făgăduința eshatologice.[35]

---

[35] JEAN-YVES LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, pp. 183-191.

Cu siguranță că, apelând la experiența sfinților, această descriere poate fi considerată la rândul ei doar o anticipare, fiindcă într-o experiență mistică se arată tocmai extraordinarul, colosalul, *mysterium tremendum*, excesul ș.a.m.d., care descriu mai bine, chiar la modul paradoxului, (ne)deplinătatea experienței noastre uzuale. Chiar dacă se vede „în ghicitură", ceea ce se vede ca anticipare este ceva de ordinul parusiei, pentru că vederea are loc nu în timp, de vreme ce trecutul și viitorul se suspendă în experiența clipei, ci în momentul privilegiat, în *kairos*. De altfel, Lacoste avea să reia ulterior această temă și să susțină că Biserica este locul unei anticipări fragile a eshatonului:

> „… Biserica nu se propune ca un spațiu instituit de o experiență definitivă, pridvorul ei nu separă nenorocirile istoriei de fericirile *eshaton*-ului. Ea ne propune altceva: locul unei anticipări fragile. Intervalul în care locuim în ea, timpul unui act de cult, sau timpul unei contemplații tăcute, pun în afara jocului cerințele istoriei și legile pe care lumea și pământul le fac să apese asupra noastră. Ea nu ne smulge însă istoriei, lumii și pământului: logica locului va ști întotdeauna să se facă stăpâna ne-locului liturgic."[36]

(Trebuie adăugat că „liturghie" și „liturgic" sunt termeni esențiali pentru Lacoste, prin care înțelege fenomenul larg de a fi înaintea lui Dumnezeu, de a-L sluji indiferent de modul în care are loc această slujire.) Se poate

[36] JEAN-YVES LACOSTE, *Experiență și Absolut*, pp. 52, § 13.

spune deci că eshatonul „este anticipat prin liturghie”[37], că „liturghia anticipează Împărăția”.[38]

În al doilea rând, trebuie să ne întrebăm ce înseamnă anticipare în orizontul experienței apofatice, acolo unde sunt negate toate anticipările teoretice și rămâne nu doar *nihil*-ul, ci așteptarea inefabilului? Nu cumva se poate vorbi aici despre o anticipare a non-anticipabilului sau chiar despre o anticipare *vidă*, o anticipare a așteptării *pure*, destinată evenimentului pe care nu-l poate prevedea, saturat prin excelență, revelat de dincolo de categoriile noastre? Dacă anticiparea joacă rolul unui transcendental sau pe cel al unui existențial, ea se cere depășită de evenimentul însuși, mai ales când acesta este de tipul revelației. Locul anticipării este luat în acest caz de non-anticipare, care ar putea reprezenta nu absența anticipării, nici anticiparea absenței, ci o anticipare vidă a ceea ce nu poate fi prevăzut, o anticipare ce așteaptă, în baza a aceea ce știe și ce nu știe, ceea ce urmează să se manifeste, surprinzătorul prin excelență.

Deja-ul eshatologic

În concluzie, eshatonul nu ține de cunoașterea umană, ci o depășește.[39] Învierea lui Hristos instaurează un nou

---

[37] CHRISTINA MARIA GSCHWANDTNER, *Postmodern apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy* (Perspectives in Continental Philosophy), Fordham Univ. Press, New York, 2013, p. 170.

[38] JEAN-YVES LACOSTE, *Le monde et l'absence d'œuvre*, Kindle edition, PUF, Paris, 2000, „Étude I”, VI.

[39] KENNETH JASON WARDLEY, *Praying to a French God*, p. 72.

mod de viață, „modalitatea definitivă, […] eshatologică a vieții”[40], care nu se impune, anulând modalitatea mundană a vieții, ci se încrucișează cu aceasta, în măsura în care ființarea-înaintea-lui-Dumnezeu și ființarea-noastră-spre-moarte conviețuiesc. Pe de o parte, ne aflăm într-un interval al făgăduinței, într-o experiență preeshatologică, în care este dificil să-l considerăm pe om „definitiv așezat în umanitatea sa, atunci când omul reconciliat cu Dumnezeu întâlnește grija sau spaima, și toate preocupările pe care ființarea-spre-moarte le proiectează asupra ființării-înaintea-lui-Dumnezeu”[41], fiindcă „Iminența continuă a eshatonului nu distruge coerența temporală a actelor noastre”.[42] Preeshatologicul este o limită între temporal și eshatologic[43] și nu anulează posibilitatea ca o gândire ce se revendică de la lume și de la istorie să considere statutul preeshatologicului complet neverificabil.[44]

Pe de altă parte, nu este mai puțin adevărat că în experiența preeshatologică ne este oferit, chiar dacă doar ca anticipare și preexperiență, și ceva de ordinul eshatologicului, într-un fel de „reducție eshatologică”, în care eshatonul apare acolo unde dispare lumea.[45] În rugăciune

[40] JEAN-YVES LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică*, p. 84.
[41] JEAN-YVES LACOSTE, *Experiență și Absolut*, pp. 177-178, § 53.
[42] JEAN-YVES LACOSTE, *Le monde et l'absence d'œuvre*, „Étude V”, II.
[43] JEAN-YVES LACOSTE, *Timpul – o fenomenologie teologică*, p. 208.
[44] JEAN-YVES LACOSTE, *Experiență și Absolut*, pp. 103, § 30.
[45] JOERI SCHRIJVERS, *An Introduction to Jean-Yves Lacoste* (Ashgate Studies in Theology, Imagination and the Arts), Routledge, Burlington, VT, 2012, p. 34.

> „revendicările eshatologice ale Absolutului se substituie revendicărilor istorice ale lumii; […] *eshaton*-ul nu e orizontul în care trăiește omul care se roagă, ci e deja secretul *prezent* al rugăciunilor noastre".[46]

Nedeplin și tainic, eshatologicul se oferă în spațiul preeshatologic, dar evident că o asemenea experiere nu poate surveni în afara credinței și a nădejdii[47], precum nu poate fi măsurată după standardele mundanității. Fenomenologia și teologia se întâlnesc la Jean-Yves Lacoste și chiar dacă eshatonul este gândit fenomenologic la modul anticipării, nu este mai puțin adevărat că, din punct de vedere teologic, el este *tainic* deja prezent, rotunjind discursul către o mărturisire ce ține mai mult de credință și de slujirea lui Dumnezeu.

---

[46] JEAN-YVES LACOSTE, *Experiență și Absolut*, pp. 82, § 24.

[47] JEAN-YVES LACOSTE, *Le monde et l'absence d'œuvre*, „Étude V", II.

Retorica discursului Sfântului Apostol Pavel, ca fundal al educației greco-romane reflectat în *Filipeni* 1, 12-26

Pr. Cătălin Varga
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" , Cluj-Napoca

Introducere

Limbajul retoric reiterează o acțiune trecută sau ipotetică, cu scopul precis de a convinge ascultătorii de adevărul unui punct de vedere pe care emițătorul îl prezintă. Nu există un alt criteriu mai eficace (nici claritatea mesajului, nici amplitudinea lui, nici originalitatea lui, nici ritmul sau sintaxa sau metafora) care să sublinieze reuşita unei cuvântări retorice, decât arta de a-ţi convinge ascultătorii[1]. Precum arată şi rezultatele cercetătorului M.Leff[2],

[1] ARISTOTLE, *The Art of Rhetoric*, trans. by H.C. Lawson-Tancred, Penguin Books, London, [2]2004, p. 42.

[2] Michael LEFF, "The Habitation of Rhetoric", in *Contemporary Rhetorical Theory: A Reader*, (John Louis Lucaites ed.), Guilford, New York, 1999, p. 54.

limbajul retoric nu trebuie disociat de intenţiile pedagogice ale naratorului, care portretizează o filozofie umană ce contorizează integritatea discursului practic, în eforturile sale de a balansa estetic cerinţele unei acţiuni morale. În cazul epistolei către Filipeni, Sfântul Pavel urmăreşte din punct de vedere pedagogic, să reconsolideze unitatea comunităţii creştine care-a avut de suferit de pe urma seismului rivalităţilor locale. Încearcă acest lucru printr-o retorică înaltă cu ajutorul căreia face referire la pronia lui Dumnezeu (1, 12-26), la exemplul smereniei lui Iisus Hristos (2, 5-11) care este ultima paradigmă în materie de dăruire personală, la iubirea necondiționată a lui Timotei faţă de el şi faţă de comunitate (3, 19-21), la jertfa lui Epafrodit, cel împreună lucrător cu Pavel, slujitorul trebuinţelor celor din Filipi (3, 25-27), pentru a-i convinge pe toţi cititorii săi, că şi ei la rândul lor, trebuie să dovedească spirit de sacrificiu şi unitate consensuală. Unii cercetători mai recenţi insistă şi pe distincţia pe care însuşi Sfântul Pavel o realizează între conţinutul şi forma epistolelor sale, folosindu-se de unele tehnici literare cu scopul de a îşi prezenta şi mai bine conţinutul doctrinal al teologiei sale. Aceste două entităţi distincte (structuri retorice şi elemente doctrinare deja fixate şi pronunţate şi cu alte ocazii) nu trebuie confundate sau amestecate[3].

Este evident şi faptul că secţiunea 1, 12-26 ne arată cum Sfântul Pavel se foloseşte de tehnica retorică a acelei

---

[3] Peter LAMPE, „Theology and Rhetoric: Redefining the Relationship between *Res* and *Verba*", in *Acta Theologica*, XXXIII (2013), nr. 2, p. 91.

vremi, construindu-şi argumentarea pe principiul lui „inclusio" – care înseamnă încadrarea unui pasaj prin începerea şi încheierea lui cu ajutorul aceluiaşi termen, în cazul de faţă avem substantivul προκοπη care înseamnă „progres, răspândire", şi care este prezent atât în *v.* 12 cât şi la finalul pericopei în *v.* 26. Biblistul W. Schenk[4] susţine că pe baza acestui substantiv *prokopē* şi a pronumelui personal la persoana I din *v.* 12 şi *vv.* 25-26, se poate vorbi despre cadrul logic al acestui pasaj. Un alt cuvânt-cheie al acestei secţiuni este verbul πεποιθότας („convinşi") care apare în *v.* 14 şi care se referă la cei împreună lucrători cu Sfântul Pavel care fără teama vestesc Evanghelia, în ciuda situaţiei nefericite prin care trece părintele lor duhovnicesc, dar şi în *v.* 25 unde Apostolul Pavel este convins că va mai rămâne pentru o vreme în trup (ἐν τῇ σαρκι) pentru binele comunităţii din Filipi[5]. În cercetarea de faţă, ne vom concentra asupra identificării structurilor retorice ale acestei pericope, insistând asupra modului în care apostolul Pavel persuadează cu succes publicul său ţintă, dând naştere astfel unei noi paradigme creştine de

---

[4] Wolfgang SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, p. 129: „Der Rahmen dürfte auch durch die Verwendung von *eis prokopē* in v. 12 wie in v. 25 markiert sein. Ein drittes, assistierendes Rahmungssignal dürfte im Gebrauch der emphatisch verstärkten Form des Personalpronomens (v. 12 wie v. 26) vorliegen, während der übrige Text die kurze Normalform verwendet...".

[5] Robert MURRAY, *Philippians*, in vol. *The Oxford Bible Commentary: The Pauline Epistles*, (John Muddiman, John Barton eds.), Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 192.

convingere asupra necesităţii predicării Evangheliei lui Iisus Hristos.

Contextul şi interpretarea textului paulin

Acest minunat fragment, „fericirea nefericirii" cum mai este numit el[6], începe cu o frază cunoscută ca fiind o „formă de dezvăluire" prin care Apostolul le comunică cititorilor săi efectele înlănţuirii sale. Construcţia aceasta Γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοί... („Dar vreau să cunoaşteţi fraţilor...") nu mai este întâlnită nicăieri în cuprinsul Noului Testament, fapt ce face din ea un *hapax*, însă într-un alt mod Pavel foloseşte expresii asemănătoare pentru a atrage atenţia asupra a ceea ce urmează să spună[7] (*Romani* 1, 13; *1 Corinteni* 10, 1; 11, 3; *2 Corinteni* 8, 1; *Galateni* 1, 11; *Coloseni* 2, 1; *1 Tesaloniceni* 4, 13). Cele patru părţi logice ale acestei formule convenţionale[8] sunt: (A) o expunere a unei dorinţe ardente de genul „eu vreau / eu doresc"; (B) un verb al cunoaşterii – „a cunoaşte / a fi informat / a nu fi ignorant"; (C) adresanţii – „voi, fraţilor şi surorilor"; (D) dezvăluirea informaţiei. Această introducere convenţională deschide modul neconvenţional prin

[6] William MACDONALD, *Kommentar zum Neuen Testament*, Christliche Literatur-Verbreitung, Bielefeld, ^{2}1997, pp. 953-954.

[7] Marvin R.VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, in coll. *The International Critical Commentary* (Samuel Rolles Driver, Alfred Plummer, Charles Augustus Briggs eds.), T.&T. Clark, Edinburgh, ^{4}1950, p. 15.

[8] G.Walter HANSEN, *The Letter to the Philippians*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, (D.A. Carson ed.), William B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2009, p. 75.

care Sfântul Apostol descrie situaţia lui actuală. Societatea greco-romană privea cu dispreţ pe cel întemniţat, ea nu putea privi cu îngăduinţă pe aşa numiţii răufăcători, tocmai de aceea, această situaţie actuală a Sfântului Pavel putea lesne să-i influenţeze reputaţia[9], de aceea el se grăbeşte să le ofere explicaţii filipenilor, şi prin ei Bisericii întregi (*Coloseni* 4, 16), asigurându-i de toată preţuirea şi nevinovăţia sa, dar şi de faptul paradoxal al răspândirii Evangheliei în ciuda tuturor obstacolelor.

Din păcate pentru cititorul modern, Sfântul Pavel nu oferă o expoziţiune detaliată a modului în care şi pentru care a fost întemniţat, nici nu vorbeşte despre condiţiile recluziunii sale, probabil pentru că acestea erau motive secundare pentru el, însă insistă efectiv asupra faptului că în ciuda tuturor aşteptărilor, Evanghelia (vestea cea bună a lui Hristos) se răspândeşte cu putere în întreaga comunitate[10]. Autorul foloseşte în acest sens un substantiv neobijnuit: προκοπὴν (*prokopē*) care apare doar în această epistolă (*v.* 12 şi *v.* 26) şi atât, fiind un termen de culoare filozofică şi împrumutat din literatura elină. Pentru filozofii stoici acesta era un termen tehnic pentru a desemna terenul de mijloc dintre bine şi rău, iar în dezvoltările ulterioare se folosea pentru a defini impulsurile naturale ce vizau progresul individual sprijinit pe introspecţie şi

[9] Peter MARSHALL, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, (Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius), band 23, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, p. 69.

[10] G. Walter HANSEN, *The Letter to the Philippians...*, p. 76.

autocondamnare. O perfecţiune ce îmbrăţişa înţelepciunea, virtutea şi pietatea. În Vechiul Testament nu este folosit acest termen, însă exista convingerea că YHWH controlează şi influenţează istoria mântuirii, călăuzind-o dinspre promisiune către împlinire. Contribuţia omului este ambivalentă, în timp ce progresul uman stă sub semnul poruncii de a fi sfânt precum Dumnezeu este (*Levitic* 19, 2), totuşi acest dezirat greşit înţeles, este de asemenea cauza progresului în rău (*Facerea* 3). Sfântul Pavel împrumută acest concept infuzându-i un substrat creştin[11], şi folosindu-l în acest context cu intenţia de a descrie un progres spiritual, o bucurie aleasă, care mai poate merge în sintonie cu credinţa, dezvoltând epectaza ei. Dacă Sfântul Pavel rămâne în viaţă, el poate ajuta prin mijlocirea Sfântului Duh la înaintarea în credinţă, iar suferinţele lui la înaintarea Evangheliei, ca prizonier el ajută la răspândirea Evangheliei printre păgâni, aşadar înaintarea sau răspândirea sau progresul este atât interior cât şi exterior[12]. De fapt, spune Sfântul Teodoret al Cirului[13],

---

[11] Acesta nu este singurul caz în care Sfântul Pavel se foloseşte de un context păgân cu scopul de a-l recupera în cadrele misticismului creştin, tot pe acest filon se înscrie şi textul din *Fapte* 17, 28 unde se invocă un citat din poetul păgân Aratus (originar din Cilia sec. III î.Hr.) comutându-l într-un context creştin. De asemenea amintim celebrele texte din *1 Corinteni* 15, 33; *Tit* 1, 12. A se vedea Iustin MOISESCU, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena,* Editura Anastasia, Bucureşti, 2002, pp. 257-276.

[12] Geoffrey W.BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament. Abridged in one volume,* William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1985, pp. 940-942.

[13] THEODORET OF CYRUS, *Epistle to the Philippians,* 1.12-13, in vol. *Commentarius in omnes b. Pauli epistolas,* (C. Marriott ed.), J.H. Parker, Oxford, 1852, p. 47.

Pavel nu doreşte decât să-i liniştească pe creştinii din Filipi, asigurându-i despre paradoxul iubirii lui Dumnezeu, Care prin lanţurile (δεσμούς) sale a întors pe mulţi la dreapta credinţă.

Conjuncţia subordonată ὥστε („astfel încât") din *v.* 13, ne dezvăluie cele două dimensiuni ale confesiunii din versetul precedent: mai întâi Sfântul Apostol prezintă efectul imediat al recluziunii sale, care s-a răspândit asupra întregului pretoriu (τῷ πραιτωρίῳ) dar şi asupra tuturor celorlalţi, şi anume faptul că lanţurile sale s-au transformat într-un imn de slavă lui Hristos; iar în al doilea rând, ni se specifică faptul că până şi cei din administraţia regală s-au convins că Pavel nu este închis de drept comun cu răufăcătorii şi criminalii, ci datorită propovăduirii sale creştine, adjectivul φανεροὺς care se mai poate traduce prin „bine cunoscut, evident" arată că pentru toată lumea este limpede că Sfântul Pavel suferă pentru Hristos[14]. Adevărul despre prizonieratul său, a circulat astfel liber în întregul pretoriu, adică printre toţi soldaţii administraţiei imperiale, şi nu numai, cuvintele „şi tuturor celorlalţi – καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν" pot viza chiar pe cei însărcinaţi cu strângerea probelor ce vor

---

[14] James L.MAYS, *Harper's Bible Commentary*, Harper&Row, San Francisco, 1988; Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, (Ned B.Stonehouse, F.F. Bruce, GORDON D. Fee eds.), William B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1995, pp. 112-113; F.F. BRUCE, *Philippians*, coll. *New International Biblical Commentary*, (W.Ward Gasque ed.), Hendrickson Publishers, Peabody, 1989, pp. 40-41; Frank W.Beare, *St. Paul and His Letters*, Abingdon Press, Nashville, 1962, p. 112.

constitui obiectul procesului paulin[15]. Termenul „pretoriu" se referea în timpul primului secol creştin, strict la garda împăratului, la soldaţii lui de elită, la trupele care staţionau în Roma pentru a oferi protecţie cezarului. Pentru că se afla prizonier în Roma la momentul scrierii acestei epistole, cu siguranţă Pavel face referire la această gardă imperială[16], care nu era una rigidă deoarece îi favoriza apostolului şansa unor vizite, dreptul de-a redacta scrisori şi probabil unele tabieturi. Însă datorită unei uşoare ambiguităţi a semanticii acestui termen (el mai poate însemna şi soldaţii împăratului din afara Romei, adică din provincie), unii comentatori se întreabă dacă nu cumva Cezareea (*Fapte* 23, 31-35) sau Efesul (*Fapte* 16; *2 Corinteni* 11, 23) să fie locul din care Sfântul Pavel a scris această epistolă[17]. De fapt, însăşi această răspândire a Evangheliei de care se bucură apostolul, vine pe filonul aşa numitei „Pax Romana[18]", o conjunctură politico-economică a mijlocului de secol I, care asigura stabilitate în întregul imperiu prin pacea decretată. Această favoare de care se bucurau evreii, este câştigată odată cu suportul oferit cezarului

[15] F.F. BRUCE, *Philippians…*, p. 41.

[16] Gordon D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians…*, p. 113.

[17] Carl R.HOLLADAY, *A Critical Introduction to the New Testament: Interpreting the Message and Meaning of Jesus Christ*, Abingdon Press, Nashville, 2005, p. 523; Pierre CAGNIART, "The Late Republican Army (146-30 BC)", vol. *A Companion to the Roman Army*, (Paul Erdkamp ed.), Blackwell Publishing, Carlton, Victoria, 2007, pp. 80-81; David G.PETERSON, *The Acts of the Apostles*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, (D.A. Carson ed.), William B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2009, p. 627.

[18] Simon LÉGASSE, „Paul et Cesar: Romains 13, 1–7: Essai de synthese", în: *Revue Biblique*, CI (1994), 4, pp. 516-532.

Iuliu (47 î.Hr.) în campania de luptă pentru sprijinirea Cleopatrei, unde datorită loialităţii lor, evreii devin prin decret imperial protejaţii Romei. Aceasta le va permite să-şi desfăşoare ritualurile cultice de-a lungul multor oraşe mediteraneene, însă cu condiţia de-a oferi sprijin armat succesorului lui Cezar, adică lui Octavian Augustul[19]. Ţelul Sfântului Pavel era să nu se disturbe această pace romană oferită, pentru că numai în condiţii de pace, Evanghelia va putea fi răspândită tuturor neamurilor[20].

Consecinţa logică a dovedirii nevinovăţiei Sfântului Pavel este imediat resimţită în *v.* 14 prin folosirea termenului πεποιθότας („convinşi"), care îi vizează pe credincioşii Bisericii. Aceştia, paradoxal, datorită întemniţării apostolului, au prins curaj în a mărturisi mai mult decât o făceau înainte, şi mai cu putere Evanghelia, având credinţă în purtarea de grijă a Domnului[21] (ἐν κυρίω). Părinţii Bisericii împart acest verset în două părţi egale, pe de o parte se vorbeşte despre credinţa pe care creştinii şi-au pus-o în Domnul datorită lanţurilor părintelui lor, iar pe de altă parte ni se prezintă îndrăzneala lor de a predica Evanghelia mai cu aplomb. Aşa se face că Fericitul Teodoret al Cirului spune că mulţi dintre fraţii creştini au prins

---

[19] Simeon L.GUTERMAN, *Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome*, Aiglon Press, London, 1951, p. 112; James S.JEFFERS, *The Greco-Roman World of the New Testament*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 1999, p. 105.

[20] Pierre GRELOT, *L'Épître de saint Paul aux Romains: Une lecture pour aujourd'hui*, Editeur Saint-Paul, Versailles, 2001, pp. 168-171.

[21] Gerald F.HAWTHORNE, *Philippians*, coll. *Word Biblical Commentary*, vol. 43, (David A.Hubbard, Glenn W.Barker eds.), Word Books Publisher, Waco, Texas, 1983, p. 35.

curaj tocmai datorită bucuriei cu care părintele lor duhovnicesc îşi asuma suferinţa, acesta inspirându-i prin caracterul lui exemplar[22]. Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că prin expresia περισσοτέρως („tot mai mult") Pavel vrea să ne facă să înţelegem că aceştia au început deja să vestească Cuvântul, dezideratul fiind deja atins[23]. De cealaltă parte, Ambrozie susţine că Sfântul Pavel este de fapt sursa curajului altora, aceştia înţelegând din exemplul părintelui lor, că Dumnezeu le poartă de grijă de fiecare dată celor ce-L iubesc pe El[24]. Datorită complexităţii acestei topice pauline (*vv.* 12-14) vom utiliza următoarea schemă logică[25] în dorinţa de-a înţelege şi mai bine valenţele acestui verb πεποιθότας („convinşi"), care este unul de maximă importanţă în reuşita unui discurs omiletic:

> **Γινώσκειν** (formă verbală finită) → **ὅτι** (conjuncţie subordonată secundară) → **τοὺς δεσμούς** (în construcţia aceasta paulină este subiectul care oferă lămuriri suplimentare, acesta este subiectul gramatical al unei forme verbale finite, adică al lui Γινώσκειν) → **πλείονας** (cuvântul cheie ce decurge din forma verbală finită, şi care este secundar lui τοὺς δεσμούς) → **ἐν κυρίω**

---

[22] TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. I, trad. de Iulia Cărare, Mircea Ştefan, Editura Doxologia, Iaşi, 2015, p. 98.

[23] IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel*, Editura Icos, Cluj-Napoca, 1998, p. 20.

[24] AMBROSIASTER, *Epistle to the Philippians*, 1.17.2, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture*: *New Testament*, vol. VIII: Galatians, Ephesians, Philippians, (Thomas C.Oden, Mark J.Edwards eds.), InterVarsity Press, Downers Grove, 1999, p. 223.

[25] Stanley PORTER, M.B. O'Donnell, J.T. Reed, Randall Tan, *The Open Text.org Syntactically Analyzed Greek New Testament Glossary*, Logos Research Systems, 2006.

(auxiliarul care modifică predicatul propoziţiei, oferind indicaţii valoroase privind circumstanţele asociate procesului) → **πεποιθότας** (elementul verbal care întăreşte procesul logic al propoziţiei).

Din ceea ce se poate observa, convingerea (πεποιθότας) creştinilor din Roma pleacă de la cunoaşterea (Γινώσκειν) precisă a rolului întemniţării părintelui lor, care prin suferinţa sa (τοὺς δεσμούς), a mobilizat tot mai mulţi (πλείονας) mărturisitori ai Evangheliei. Domnul (ἐν κυρίω) Iisus Hristos este cel Care prin apostolul Său[26], inspiră curajul noilor propovăduitori, astfel încât Evanghelia iubirii să poată fi cunoscută tuturor oamenilor. Verbul acesta (πειθώ, οῦς, ἡ) defineşte arta persuasiunii, abilitatea de a convinge pe cineva despre ceva, Sfântul Pavel îl mai foloseşte când se adresează corintenilor spunându-le că nu a încercat niciodată să-i convingă despre iubirea lui Hristos folosind cuvinte alese sau silogisme filozofice[27], ci folosindu-se de puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu (*1 Corinteni* 2, 4). Cu alte cuvinte, Apostolul Pavel vrea să ne spună că nimic altceva nu va fi mai convingător pentru Biserică, decât suferinţele noastre pentru cauza lui Hristos. Aceasta este în teologia paulină, cea mai înaltă formă de retorică prin persuasiune. Noua realitate soteriologică este definită de apostol cu ajutorul

---

[26] Jordi Sánchez BOSCH, *Escritos paulinos*, coll. *Introducción al Estudio de la Biblia*, vol. 7, (José Manuel Sánchez Caro ed.), Editorial Verbo Divino, Estella, Navarra, 1998, p. 373.

[27] Barbara FRIBERG, Timothy Friberg, Neva F.Miller, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*..., p. 304; Alfred E.TUGGY, *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, Texas, 1996, p. 748.

unor termeni expresivi ce vizează noua condiţie a propovăduitorilor: πεποιθότας („convinşi”); περισσοτέρως („tot mai mult”); τολμᾶν („îndrăznesc”); ἀφόβως („fără teamă”).

Unul dintre efectele retorice imediate ale acestei naraţiuni, este următorul: înainte ca Sfântul Pavel să vorbească despre punctul cheie, el aminteşte cititorilor săi despre cele două tipare comportamentale: „unii propovăduiesc din invidie...alţii din bunăvoinţă” (*v.* 15), astfel încât, atunci când vor citi *v.* 27, ei vor şti exact la ce anume se referă autorul prin expresia: Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε („Purtaţi-vă vrednici de Evanghelia lui Hristos[28]”). Dar despre structura retorică a pericopei vom dezbate în capitolul imediat următor.

Elemente de retorică identificate în discursul paulin (1, 18-26)

Materialul acesta (1, 18-26) ia naştere în urma propriei sale reflecţii la situaţia dată, cu ajutorul lui Sfântul Pavel îşi continuă linia de gândire iniţiată cu *v.* 12. Precum am amintit, prin procedeul *inclusio* Pavel oferă propria interpretare a faptelor, cuvântul προκοπὴν („progres, răspândire”) întâlnit în *v.* 12 şi în *v.* 25, este folosit pentru a puncta marginile unei pericope mult mai lărgite (1, 12-25),

[28] Ben WITHERINGTON III, *Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary*, William B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2011, p. 72.

cu ajutorul căreia oferă o hermeneutică a bucuriei şi a nădejdii în pronia divină. Sfântul Pavel se foloseşte des de această tehnică retorică (*Galateni* 2, 16; 3, 22; *Romani* 3, 22; *Filipeni* 3, 9) pentru a întări o idee personală. Spre exemplu, tot în cuprinsul acestei epistole, foloseşte iarăşi procedeul repetiţiei pentru a explica forţa credinţei sale (cuvântul repetat este δικαιοσύνην – „îndreptare[29]"), făcând apel din perspectivă retorică atât la paralelism cât şi la antiteză[30]: „…şi să fiu găsit în El, fără să am îndreptarea mea, care vin din Lege, ci pe cea care vine prin credinţa în Hristos, îndreptare de la Dumnezeu întemeiată pe credinţă..." (3, 9). Exemplele retorice (în cazul nostru „răspândirea Evangheliei") sunt persuasive, deoarece ele sunt

[29] În literatura paulină acest termen, pe care l-aş traduce mai degrabă prin „restaurare" (însă având doar suport teologic), cunoaşte diverse conotaţii. Înţelesul etimologic de bază este cel de dreptate sau justiţie, cu toate că prezintă o arie semantică generoasă: în gândirea iudaică, termenul se referă la promisiunea salvării, în gândirea elină, δικαιοσύνη se referă la oamenii corecţi, legali. Este folosit în Vechiul Testament cu scopul de a face dreptate, de-a pune lucrurile în ordine, iar la evanghelişti apare cu sensul de a înţelege conduita morală pe care Dumnezeu o aşteaptă de la poporul Său. În teologia paulină termenul subliniază acţiunea pe care Hristos o întreprinde cu scopul de a-i face pe oameni părtaşi naturii divine, el este un dar al lui Dumnezeu care este dăruit prin intermediul credinţei, nu prin faptele Legii iudaice. Termenul acesta este atribuit omului cel nou, omului duhovnicesc care săvârşeşte fapte vrednice de credinţa lui, creştinului care duce o luptă permanentă cu poftele firii, cu dorinţele omului vechi cel supus păcatului. Pentru mai multe detalii a se vedea Cătălin VARGA, „Δικαιοσύνη în limbajul biblic. O scurtă incursiune filologică, exegetică şi teologică", în *Teologie şi Viaţă*, XXIV (2014), nr. 9-12, pp. 131-145.

[30] R. Barry MATLOCK, "The Rhetoric of πίστις in Paul: Galatians 2.16, 3.22, Romans 3.22, and Philippians 3.9", in *Journal for the Study of the New Testament*, XXX (2007), nr. 2, pp. 177-179.

specifice conjuncturii, reuşind să capteze audienţa prin apelul la ceea ce deja publicul a experimentat[31].

Cercetătorul C.J. Classen[32] susține că orice alt autor care cunoştea limba greacă atât de bine precum Sfântul Pavel, ar fi folosit la rândul său tehnica retorică pentru a-şi convinge cititorii de unele puncte de vedere. Tot la fel, orice alt bun cunoscător al scrierilor Vechiului Testament, precum Sfântul Pavel, fără îndoială că ar fi remarcat eficienţa unor cuvântări retorice cuprinse în acest corpus, prin care aghiograful la vremea respectivă s-a exprimat cel mai convingător. Din acest punct de vedere, epistola către Galateni a sfântului apostol Pavel, poate fi cel mai rodnic analizată potrivit retoricii greco-romane. Aici apostolul Pavel este contrat de oponenţii săi iudeo-creştini, nişte contramisionari care propovăduiau o altă evanghelie, total diferită de cea a Sfântului Pavel (*Galateni* 1, 6), o evanghelie din care lipsea celula de bază, Iisus Hristos. Aceştia respingeau tot ceea ce predica Apostolul Pavel, susţinând că evanghelia lui este de obârşie omenească, ea nefiind inspirată de Dumnezeu, amăgindu-i în felul acesta pe foarte mulţi creştini din Galata. În dialectica sa, Sfântul Pavel foloseşte foarte des principiile tehnicii retorice, el fiind cel puţin în această epistolă a sa un retor desăvârşit[33]

---

[31] Sharon CROWLEY, Debra Hawhee, *Ancient Rhetorics for Contemporary Students*, Pearson Education, New York, 2004, pp. 146-147.

[32] Carl Joachim CLASSEN, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, in *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, (Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius), band 128, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 6.

[33] Nikolaus WALTER, "Paulus und die Gegner des Christusevangeliums in Galatien", in *L'apôtre Paul: Personnalité, Style, et Conception du Ministère*, (A. Vanhoye ed.), Leuven University Press, Leuven, 1986, pp. 351-352.

(1, 12-13; 1, 10b; 2, 20b; 3, 13-14; 2, 16-21; 3, 19; 3, 17; 3, 21b, 3, 22-25). H.D. Betz nu doar pretinde că întreaga epistolă este o monstră de literatură apologetică, ci identifică însăşi etapele logice ale acestei cuvântări retorice care ni s-a păstrat în scris: *prescriptio* (1, 1-5); *postscriptio* (6, 11-18); *exordium* (1, 6-11); *narratio* (1, 12-2, 14); *propositio* (2, 15-21); *probatio* (3, 1 – 4, 31); *paraenesis* (5, 1 – 6, 10). Însă fiind în formă scrisă îşi pierde din forţa retorică pe care doar o cuvântare orală o poate oferi, prin inflexiunile vocii şi prin gestica ei specifică. Chiar Sfântul Pavel recunoaşte aceasta[34], spunând în 4, 18-20 că şi-ar dori să fie de faţă vorbindu-le oral şi schimbându-şi tonul (*ἀλλάξαι* τὴν φωνήν μου).

Aşa precum în epistola către Galateni, scopul retoricii pauline nu este unul teoretic, adică de a forma noi direcţii ideologice, ci efectiv unul pragmatic: Sfântul Pavel şi-a propus aici un ţel, anume a-i convinge pe galateni să-l urmeze în credinţă[35] pe el, nu pe ceilalţi propovăduitori; tot aşa stau lucrurile şi în textul nostru sursă (*Filipeni* 1, 18-26). Aici, din punct de vedere retoric, Sfântul Pavel reuşeşte să transforme activitatea negativă a oponenţilor săi întru una

[34] Hans Dieter BETZ, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians", in *New Testament Studies*, XXI (1975), nr. 3, pp. 352-379.

[35] Lauri THURÉN, *Derhetorizing Paul: A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, (Herausgegeben von Martin Hengel und Otfried Hofius), band 124, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 92: "Yet the deliberative goal of the letter affects the presentations of the ideas. Paul's expressions reflect one simple, bare perspective on the question, for the objective is not theoretical, to educate the addressees, but pragmatic: to persuade them to make a decision to follow Paul, not the other teachers".

pozitivă, chiar dacă intenţiile lor au fost duplicitare, ei s-au dovedit rodnici în propovăduirea lui Hristos. El nu spune despre ei că ar propovădui din punct de vedere dogmatic o altă Evanghelie, fiindcă dacă ar fi fost aşa, cu siguranţă le-ar fi stat împotrivă, ci doar vădeşte motivaţiile lor cabotine[36]. Intenţiile lor erau altele ne spune sfântul Ioan Gură de Aur[37], aceştia prin propovăduirea lor excesivă urmăreau să atragă şi mai mult mânia împăratului, ca acesta să se răzbune asupra sfântului Pavel. Se observă limpede faptul că aceştia se lăsau purtaţi de unele rivalităţi personale, probabil credeau că prin misiunea lor vor deveni mai influenţi decât însuşi marele Pavel[38]. Însă această lucrare începută de ei, va fi adusă spre zidirea duhovnicească a ascultătorilor lor prin harul lui Iisus Hristos – iar aceasta reprezintă de altfel pentru Pavel, ultima motivaţie în materie de mulţumire[39].

Făcând apel la această comparaţie antitetică, Sfântul Pavel intenţionează să-şi detensioneze cititorii, asigurându-i că încă nu este compromisă misiunea sa, în ciuda tuturor vicisitudinilor. Pentru aceasta el foloseşte strategia

---

[36] Karl STAAB, Norbert BROX, *Cartas a los Tesalonicenses, Cartas de la Cautividad, Cartas Pastorales*, coll. *Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura*, vol. 98, (Alfred Wikenhauser, Otto Kuss eds.), Editorial Herder, Barcelona, 1974, p. 257.

[37] CHRYSOSTOM, *Homily on Philippians*, 3.1.15, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture*: *New Testament*..., p. 223.

[38] Paul MURDOCH, *Epistola către filipeni*, Editura Lumina Lumii, Sibiu, 2007, p. 35.

[39] Julien M. OGEREAU, *Paul's Koinonia with the Philippians: A Socio-Historical Investigation of a Pauline Economic Partnership*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, vol. 377, (Jörg Frey ed.), Mohr Siebeck, Tübingen, 2014, pp. 264-265.

retorică bine cunoscută a creionării unor particularităţi care să dinamizeze solidaritatea dintre el şi cititorii săi, pentru a le câştiga încrederea. Astfel, se identifică cu filipenii recunoscându-şi dependenţa de rugăciunile lor pentru a fi eliberat din temniţă (1, 19). Însă cea mai convingătoare expresie a solidarităţii, este renunţarea la binele său de a pleca din această lume spre a se întâlni cu Mântuitorul său drag, în favoarea lor, fiindcă este mai de folos pentru sufletele lor ca el să mai zăbovească în trup (1, 21-23). Sfântul Pavel, întocmai unui părinte iubitor, le spune clar că nu urmăreşte binele său, ci interesele fiilor lui duhovniceşti, doleanţele filipenilor. Retoric vorbind, cuvântarea aceasta funcţionează spre a trezi patosul sau dăruirea necondiţionată a ascultătorilor săi pentru el[40]. *Pathos*-ul unei cuvântări omiletice urmăreşte să stimuleze pasionalitatea ascultătorilor, fiind deci un mediu de exercitare persuasivă, purtând după cum am spus, pecetea stării de spirit a predicatorului[41]. Cuvântarea patetică mai poate servi şi altui scop. Ascultătorii s-ar putea să nu prea înţeleagă unele noţiuni teologice, fiindcă nu deţin *background*-ul necesar, de aceea o cuvântare patetică ce nu face altceva decât să repovestească cu alte cuvinte, şi cu o altă tonalitate şi gestică cele anterior afirmate, va reuşi în cele din urmă să capteze atât atenţia cât şi funcţia euristică

---

[40] Charles A.WANAMAKER, *Philippians*, in *Eerdmans Commentary on the Bible*, (James D.G. Dunn, John W. Rogerson eds.), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2003, p. 1396.

[41] Marius Daniel CIOBOTĂ, „Pathos şi Personalitate în Discursul Omiletic", pp. 245-247.

a credincioşilor[42]. Iar Sfântul Pavel reuşeşte aceasta prin intermediul unui aşa numit „ethos pozitiv”, cu ajutorul căruia garantează solidaritatea şi cooperarea între cei doi poli ai comunicării (emiţătorul şi receptorii[43]). Percepţia predicatorului de către publicul ţintă formează ceea ce retorica modernă numeşte „*ethos*-ul persuasiv”, sau virtuţile harismatice ale vorbitorului, ceea ce asigură o creditare constantă din partea ascultătorilor pe tot parcursul predicii[44]. Sfântul Pavel simţind că are tot creditul cititorilor săi, face din această pericopă o adevărată oratorie prin care dezvoltă tehnici persuasive cu scopul de a sublinia şi mai mult efectele pozitive ale predicării Evangheliei, chiar şi de către cei mai puţin inspiraţi în slujba aceasta.

Aşa cum H.D. Betz oferă scheletul logic al structurii retorice a epistolei către Galateni, întocmai procedează şi J.Reumann[45], care inspirându-se din alte cercetări asupra subiectului, ne propune câteva structuri retorice a epistolei către Filipeni:

---

[42] Haddon ROBINSON, *Expository Preaching: Principles & practice*, Inter-Varsity Press, Leicester, ²2001, pp. 141-142.

[43] Garofiţa DINCĂ, „Éthos et pathos dans le discours homilétique roumain”, in vol. *Text şi discurs religios. Lucrările Conferinţei Naţionale*, ediţia a VI-a, (Alexandru GAFTON, Sorin GUIA, Ioan MILICĂ eds.), Editura Universităţii Alexandru Ioan Cuza, Iaşi, 2014, p. 171.

[44] Marius Daniel CIOBOTĂ, “Affective Valencies of the Homiletic Discourse”, in vol. *Text şi discurs religios. Lucrările Conferinţei Naţionale*, ediţia a VI-a, (Alexandru GAFTON, Sorin GUIA, Ioan MILICĂ eds.), Editura Universităţii Alexandru Ioan Cuza, Iaşi, 2014, p. 163.

[45] John REUMANN, *Philippians*..., p. 9.

A) *salutatio* (1, 1-2); *captatio benevolentiae* (1, 3-11); *narratio* (1, 12 – 3, 21); *petitio* (4, 1-20); *conclusio* (4, 21-23); cu bucata de text (2, 5-11) figurând ca *exemplum*.
B) *exordium* (1, 3-26); *narratio* (1, 27-30); *probatio* (2, 1 – 3, 21) în care 2, 19-30 figurează ca *digressio*; *peroratio* (4, 1-20).
C) *exordium* (1, 3-11); *narratio* (1, 12-14); *partitio* (1, 15-18a); *argumentatio* (1, 18b – 4, 7) unde 1, 18b-26 figurează ca *confirmatio*, iar 1, 27 – 2, 18 este de fapt un *exhortatio* ce concluzionează *confirmatio*-ul, de asemenea textul din 2, 19-30 este un *exempla* iar 3, 1-16 este un *reprehensio*. Nu în ultimul rând, textul din 3, 17 – 4, 7 este un *exhortatio* ce concluzionează *reprehensio*-ul; *peroratio* (4, 8-20).
D) *prescriptio* (1, 1-2); *exordium* (1, 3-11); *narratio* (1, 12-26); *argumentatio* (1, 27 – 3, 21) în care 1, 27-30 figurează drept *propositio* iar 2, 1-30 este un *probatio* şi de asemenea 3, 1-21 un *refutatio*; *peroratio* (4, 1-9); *narratio* (4, 10-20); *postscriptio* (4, 21-23).

Nu este singurul loc însă, în care îl vedem pe Sfântul Pavel folosindu-se de unele artificii retorice în această epistolă. Textul din (3, 3-8[46]) poate fi considerat o monstră

---

[46] „ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν καὶ ἐν σαρκί. Εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον· περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, κατὰ νόμον Φαρισαῖος, κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος. [Ἀλλὰ] ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. ἀλλὰ μενοῦνγε

de „oratorie epideictică”, adică o cuvântare demonstrativă, folosită în antichitate în encomioanele discursurilor publice, în majoritatea cazurilor la înmormântări, unde fie se blama, fie se elogia subiectul, potrivit faptelor sale, potrivit istoriei vieţii lui. Se pare că aici, Pavel prezentându-şi brevilocvent istoricul vieţii, nu face apel la rezultatele sale de iudeu zelos, ba chiar se ruşinează de faptele sale trecute[47]. Explicându-le filipenilor de ce a vorbit cu aşa patos împotriva iudeilor, le mărturiseşte despre trecutul lui de iudeu zelos al Legii lui Moise, permiţându-le astfel să înţeleagă pragmatic situaţia cu care se confruntă, nu într-un mod abstract. Nicăieri în această scrisoare ca aici, nu le dezvăluie filipenilor cât de importantă este persoana lui Iisus Hristos pentru el, din care mereu se inspiră şi vivifică. Probabil această sinceritate are şi un alt scop, acela de a-şi dezarma oponenţii, din moment ce forma literară pe care-o foloseşte pare a fi o reminiscenţă a unui

καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι᾽ ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω”: „Căci noi suntem adevăraţii circumcişi, cei care slujim în Duhul lui Dumnezeu şi ne lăudăm în Hristos Iisus şi nu ne încredem în trup, cu toate că eu aş putea să mă încred în trup. Dacă altcineva este de părere că se poate încrede în semnul trupului său, cu atât mai mult eu. Am fost circumcis la opt zile, sunt din neamul lui Israel, tribul lui Beniamin, evreu dintre evrei, fariseu după Lege, după zel, prigonitor al Bisericii iar după dreptatea care ţine de Lege, fără cusur. Dar cele care erau pentru mine câştig, le socotesc acum pierdere datorită lui Hristos. Ba mai mult, cred că totul este pierdere pe lângă binele mai mare care este cunoaşterea lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care am lăsat totul. Şi socotesc că totul este gunoi ca să-L câştig pe Hristos...” (NA[28] / SBIR 2014).

[47] Lauri THURÉN, *Derhetorizing Paul...*, p. 168.

discurs *epideictic*, unul folosit fie pentru a elogia, fie pentru a blama. Topica acestei oratorii este dată de cuvintele: genealogie, educaţie, bogăţie, putere, titluri de onoare, cetăţenie, care pot la fel de bine să servească pentru blamare. Astfel, prin această tehnică retorică, Sfântul Pavel urmăreşte să-şi demaşte oponenţii, arătând că tot ceea ce consideră aceştia a fi nişte performanţe religioase, sunt de fapt nişte gunoaie (σκύβαλα) în comparaţie cu adevărata cunoaştere (γνώσεως) a lui Iisus Hristos. De amintit că în acest context, Sfântul Pavel se mai foloseşte şi de tehnica retorică a comparaţiei (ἐγὼ μᾶλλον: „eu mai mult decât aceştia" – *v.* 4) în favoarea sa, şi în dezavantajul oponenţilor săi[48].

Concluzii

Cercetarea de faţă a avut ca program de lucru identificarea structurilor retorice şi omiletice din propovăduirea sfântului apostol Pavel către creştinii din Filipi, discurs oral în forma în care a putut fi transpus în limbaj epistolar, cu specială referire asupra corpusului de text 1, 12-26. Am studiat îndeaproape textura limbajului paulin, fiindcă nu de puţine ori identificăm în cuprinsul Noului Testament bucăţi de text fie evanghelic, fie istoric, fie epistolar (*Matei* 5-7; *Luca* 9, 28-36; *Fapte* 2, 14-36; *Romani* 3, 22; *1 Corinteni* 13; *Galateni* 2, 16; *Filipeni* 1, 12-21 etc.), în care este surprins un discurs oral ce cadrează normelor retorice elementare ale educaţiei culturale specifice epocii respective. Pe acest

[48] Gerald F. HAWTHORNE, *Philippians...*, pp. 129-130.

filon se înscrie şi Filipeni 1, 12-26, unde putem foarte bine recunoaşte fundalul cultural al educaţiei greco-romane, serios amprentată în argumentaţia marelui apostol al neamurilor.

Paralelismul, antiteza şi repetiţia abundă cel puţin în această bucată de text paulin, procedee stilistice cu ajutorul cărora Sfântul Pavel îşi prezintă propria credinţă creştinilor din Filipi, ca fiind adânc semănată pe-un teren fertil. Ţelul principal al retoricii pauline este persuasiunea, credincioşii săi trebuiau convinşi de faptul că situaţia lor mai puţin favorabilă, este cu siguranţă înscrisă în logica proniei divine, iar lanţurile părintelui lor duhovnicesc nu fac altceva decât să sporească (προκοπὴν) răspândirea Cuvântului lui Dumnezeu în lumea păgână din mijlocul lor.

Teza pe care am susţinut-o, a încercat să dovedească faptul că în epistola către Filipeni, se ascunde cel puţin o cuvântare omiletică, pe care autorul a rostit-o probabil la cultul creştin, şi pe care o inserează într-o formă mult rezumată în acest text, cu un scop bine definit. Ţinând cont de această dimensiune omiletică a cărţilor Noului Testament, exegetul şi omiletul de astăzi va reuşi să pătrundă şi mai adânc în profunzimea şi în subtilitatea învăţăturilor Sfintelor Scripturi. Deoarece un text care a fost omiletic la origine, nu se poate interpreta corect decât ţinând cont şi de regulile clasice ale artei oratorice, ale educaţiei greco-romane, tocmai pentru a-i desface şi mai bine nuanţele.

Aspecte privind viața religioasă a comunităților aromâne de la sud de Dunăre la începutul secolului XX

Drd. Emanuil Ineoan
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" , Cluj-Napoca

Aromânii, megleno-românii, istro-românii constituie până astăzi mărturia romanităţii orientale într-o parte a Europei care a suferit de-a lungul timpului transformări radicale ce au schimbat aproape cu totul moştenirea de factură romană existentă în zonă. Elementul romanic (denumit *vlah* în cronici) s-a aflat într-o continuă retragere din calea invaziilor succesive slavo-turanice înspre zonele montane, mai puţin expuse vitregiilor vremii, unde poate fi localizat în epoca modernă.

La mijlocul secolului al XIX-lea, tânărul stat român se interesa tot mai puternic de comunitățile de aromâni existente în interiorul Imperiului Otoman pe care le considera parte integrantă a românității sale. Prin biserică și școală, autoritățile de la București încercau să prezerve identi-

tatea etno-culturală a acestor „români sud-dunăreni", supuși unui proces de asimilare specific modernității din partea cercurilor politice și bisericești elene[1].

Acest proces, care se integrează cu succes naționalismelor culturale de la cumpăna secolelor XIX-XX, poartă în cazul grec numele generic de elenizare.

Elenismul este considerat o „idee-matrice" desemnând un ansamblu de valori aparținând unei comunități istorice, nu doar în manifestarea sa antică, dar și în expresia sa greco-romană.[2] Moștenirea Eladei clasice și măreția Bizanțului sunt cei doi vectori totali ai elenismului în jurul cărora se construiește mitul Greciei moderne civilizatoare. Elenismul interpretat ca „fuziune eleno-bizantină ortodoxă" ce a supraviețuit celor trei mari imperii, roman, bizantin și otoman[3] reprezintă principalul titlu de glorie al unei culturi care a știut să valorifice până la ultimul filon moștenirea trecutului său.

Lumea creştină a păstrat până în zilele noastre numele de romeos[4] sau romios[5] apărute în Constituția Antoniană,

---

[1] Atunci când amintim de „clerul grec", „biserica greacă", „Patriarhia Ecumenică" etc. ne referim la acele elemente care din diverse motive aleg să se situeze de partea secularului, a politicului, în sensul unui naționalism îngust în detrimentul misiunii pastorale în cadrul dezbaterii greco-aromâne. Nu generalizăm, reducând simplist, acțiunea bisericească greacă în deplinătatea ei la aceste excese datorate unor imixtiuni politice care au deturnat înspre mize mai terestre mesajul ecleziastic al ortodoxiei elene în spațiul balcanic.

[2] Gheorghios POUKAMISSAS, *Dialog cu Istoria*, Omonia, București, 2009, pp. 83-84.

[3] Evanghelos KOFOS, *The Macedonian Question: the Politics of Mutation in Macedonia Past and Present*, p. 180.

[4] Cel care vorbește o limbă romanică.

[5] Supus al Imperiului Roman de Răsărit, de orice etnie.

ultimul termen înlocuind familiarul nume de elen care amintea de elenii idolatri.[6] Cu toate acestea, cele două denominațiuni, grec şi elen, sunt motiv de dispută la rândul lor. Foarte mulţi dintre aromâni se consideră eleni când vorbesc greaca, dar niciodată greci când vorbesc aromâna. În opinia aromânilor, toate populaţiile care vorbesc doar greaca sunt greci, în timp ce vorbitorii de aromână, albaneză, slavă etc. pot fi eleni.[7] Umbrela elenă servește drept supraconștiință culturală funcționând independent de fondul etnic primordial.

Ideologia revoluționară greacă de la începutul secolului al XIX-lea va marșa puternic în lupta de eliberare de sub jugul otoman de argumentele superiorității culturale antice și va continua să utilizeze acest gen de retorică și după anul 1821. Se asigura astfel suportul opiniei publice europene care va pactiza cu cauza greacă, ne referim, desigur, mai ales la elita intelectuală, ce imagina tânărul stat balcanic drept o oază de civilizație într-o mare de barbarie.[8] De fapt, acest discurs al superiorității culturale era un loc comun în secolul al XIX-lea în rândul marilor puteri coloniale care se foloseau de aceleași argumente pentru a-și justifica tendințele expansioniste. Exista astfel o manipulare politică în spatele acestei abordări, care, așa cum vom demonstra, se va aplica și cazului grec.

---

[6] Apostolos E. VAKALOPOULOS, *Istoria Greciei Moderne 1204-1985,* Editura Euroatlantică, București, 2004, p. 17.

[7] Thede KAHL, *Istoria Aromânilor,* Tritonic, București, 2006, p. 58.

[8] Studiile de imagologie balcanică sunt relevante în acest sens, lucrarea Mariei Todorova, *Balcanii și balcanismul,* rămânând un punct de referință.

Al doilea pilon al elenismului, amintirea Bizanțului s-a transformat în „Megali Ideea", acea mare idee greacă formulată pentru prima dată oficial de Iannis Colletis în fața Adunării Constituante din 1844: *„Regatul grec nu cuprinde toată Grecia, ci doar o parte a ei, cea mai mică și mai săracă. Grec nu e numai cel care locuiește în regat, ci și acela care locuiește la Ioannina, în Tesalia, la Serres, la Adrianopol, la Constantinopol, la Trebizonda, în Creta, în Samos și în oricare parte care are a face cu istoria Greciei sau cu neamul grecesc"*[9]. Se inaugura astfel, o dubletă problematică a identității grecești, cea dintre etnos (care ar defini în accepțiunea politicii elene un sens al solidarității comunitare) și genos (se referă la componentele acestei comunități din punct de vedere etnic).[10]

Într-o lucrare apărută în 1908 iată cum traducea Ion Dragumis, politician grec, acest deziderat al Megali Idei: *„Iar dacă ne vom scoate odată pentru totdeauna Cetatea și statul bizantin din memorie...ce va mai rămâne în inima Națiunii? Ce idee va lua locul Marii Idei? Prin urmare, dacă Marea Idee s-a prăbușit și a dispărut, din cauză că nu o putem împlini, iată un scop realist pentru noi, grecii: unificarea porțiunii mai mari a terenurilor grecești într-un stat grec unic și respectat."* [11] Citatul este relevant pentru că demonstrează cum această Megali Idee reprezentând o concetrare a lumii ortodoxe

---

[9] Richard CLOGG, *Scurtă istorie a Greciei*, Polirom, Iași, 2006, p. 62.

[10] Aceasta este și accepțiunea folosită de Rigas. Nicolas TRIFON, *Aromânii, pretutindeni, nicăieri,* Cartier, Chișinău, 2012, p. 208.

[11] Ion DRAGUMIS, „Stratos Kai Alla" în Peter SUGAR, *Naționalismul est-european în secolul al XX-lea*, Curtea Veche, București, 2002, p. 134.

într-un stat teocratic virează abrupt spre aspirații seculare, expansionist-statale. Aceste translații periculoase ce au loc la începutul secolului XX, cu rădăcini în revoluția greacă sunt cele care inflamează de fapt discursul naționalist în Balcani și tind să politizeze tot mai mult o instituție care până atunci a reprezentat coeziunea creștinismului balcanic, Biserica.

În viziunea teologului Christos Yannaras elenismul *„trăieşte activ şi dinamic istoria şi o transfigurează doar atunci când își reneagă ipostasul filetist, când moare ca formă istorică tocmai pentru a dăinui în dimensiunile universalităţii sale spirituale... Cultul divin ortodox, definiţiile Sinoadelor Ecumenice, icoanele reprezintă înfăptuiri concrete ale universalităţii elene, însă ale unei universalităţi care practic s-a autodepăşit, şi-a renegat ipostasul filetist chiar și pe cel lingvistic"*[12]. Din nefericire, elenismul a plonjat deseori de-a lungul secolului al XIX-lea în exagerări filetiste și în mize seculare care au deviat total inițialele mize celeste la care face referire filosoful. Odată intrat „calul troian" în Biserică, aceasta a fost receptată ca purtătoare de sisteme ideologice, organizație socială golită de spiritual.[13] Oecumena ortodoxă, așa cum a fost postulată în sinoadele primelor secole ale creștinismului, va fi supusă unui asediu din partea naționalismelor iluministe, care vor fragmenta această construcție ce

---

[12] Christos YANNARAS, *Adevărul și Unitatea Bisericii*, Sofia, București, 2009, p. 251.

[13] Hierotheos VLACHOS, *Secularismul- un cal troian în Biserică*, Editura Egumenița, Galați, 2004, pp. 26-28.

până atunci se articula cel mai bine în relație cu o alteritate confesională, apuseană ori islamică.

Renașterea națională în Balcani a însemnat și antrenarea unei părți a clerului ortodox în proiectele politice și ideologice ale cercurilor de influență ce vor forma ulterior osatura noilor entități statale. Naționalismul promovat de puterea politică în interes expansionist a dus la dispute între ortodocșii bulgari, greci, sârbi ori români, transformând Biserica într-un teren al conflictelor interetnice.[14]

Aceste imixtiuni sunt favorizate și de statutul polivalent al Patriarhiei de la Constantinopol, care, departe de a se mărgini la prerogative strict religioase, are atribuții în varii domenii ale vieții credincioșilor săi. Istoricul N. J. Pantazopoulos consideră că oferirea unei autorități politice Patriarhului de către sultan este explicată de mai mulți factori: a) religios, prin caracterul teocratic al regimului musulman care reuneşte puterea laică cu cea religioasă; b) politic, prin nevoia de a construi imaginea unui Mahomed care face față pericolului occidental ca un apărător al Ortodoxiei ce unește și întoarce poporul ortodox din est împotriva vestului ca succesor al Împăraților Romani; c) economic, prin garantarea statutului de extrateritorialitate al proprietăților religioase în schimbul unor grele îndatoriri fiscale cum era peșkeșul plătit trezoreriei imperiale anual, impozitul per capita precum și alte taxe impuse

[14] O demonstrație riguroasă a reacției Bisericii Ortodoxe din Balcani la valul naționalismelor secolului al XIX-lea este oferită în volumul lui Claudiu Cotan, *Ortodoxia și mișcările de emancipare națională din sud-estul Europei în secolul al XIX-lea*, Editura Bizantină, București, 2009.

creştinilor ce reprezentau cea mai bănoasă sursă de profit pentru sultan.[15]

Chiar dacă în Imperiul Otoman nu era recunoscută etnicitatea, doar diviziunile religioase, millet-urile armean, nestorian, mozaic, ortodox etc., atunci când sultanul Mahomed al II-lea conferă Patriarhului Ecumenic demnitatea de vizir, acesta devine șeful religios al Bisericii Ortodoxe (millet bashi), dar și conducător secular al tuturor ortodocșilor, etnarh. Bunurile comunităților bisericești erau administrate de eforii instituite de mitropoliții depinzând direct de autoritatea patriarhală. Astfel, în fiecare sat ortodox se formează o pătură conducătoare care administrează averea comunității, dezvoltând etosul școlar grec și întreținând material biserica. Din rândul acestora se vor recruta promotorii elenismului de mai târziu.[16] Supremaţia bisericească de sorginte greacă în accepţiunea medievală s-a suprapus peste o tutelare cultural-educaţională, dar şi juridică a întregii populaţii creştin-ortodoxe, în vasta ei majoritate negreacă (slavă, română, albaneză), aflată sub jurisdicţia Patriarhatului Ecumenic.[17]

Consecință a tratamentului otoman favorabil, episcopii iau prerogativele unei aristocrații creștine, sinoadele locale și parohiale reprezentând singura formă de autonomie permisă de lege, biserica greacă devenind astfel mult mai sensibilă la mesajele patriotice ale elitei laice.[18]

---

[15] N. J. PANTAZOPOULOS, *Church and Law in the Balkan Peninsula during Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, Salonic, 1967, p. 19.

[16] Alexandru Emanuil LAHOVARY, *Amintiri diplomatice*, vol. I, Editura Ministerului Afacerilor Externe, București, 2010, p. 22.

[17] Andrew ROSSOS, *Macedonia and the Macedonians. A History*, Hoover Institution Press, Stanford University, 2008, p. 49.

[18] H.N. BRAILSFORD, *Macedonia Its Races and their Future,* Methuen, Londra, 1906, p. 61- 62.

Într-o adunare revoluţioară din 1821 la Amphissa (Pelopones) la care au luat parte şi câțiva episcopi greci (Neofit de Falantios, Dyonisios de Mendenitsis, Ioanis de Loidorikos) este adoptată o rezoluţie care la primul articolul precizează: *„Acei locuitori ai Greciei ce cred în Hristos sunt greci"*.[19] Sensul etnicității în spațiul grec era conferit de credința creștin-ortodoxă, apanaj al unei singure etnii. În prima constituţie greacă redactată la 1 ianuarie 1822 la capitolul II, articolul 2 se menționează *„toți locuitorii Greciei ce împărtășesc religia creștină sunt greci și se bucură de toate drepturile politice"*.[20]

Istoricul Apostolos Vakalopoulos vorbește despre o conștiință supranațională a creștinului din Imperiul Otoman care se relevă în opoziție cu cea a musulmanului.[21] Ortodoxia ca element de bază al identităţii elenismului a reprezentat o putere socială de rezistență care a încercat să contopească delimitările etnice și să ofere umbrela confesională necesară creștinilor din Balcani.[22] Fenomenul elenic a speculat însă inteligent confesiunea creştină a entităților etnice negrecești, cu precădere cea aromână şi cea bulgară.[23]

---

[19] Charles FRAZEE, *The Ortodox Church and Independent Greece 1821-1852*, Cambridge, 1969, p. 46.

[20] C. FRAZEE, *The Ortodox Church…*, p. 47.

[21] Apostolos E. VAKALOPOULOS, *Istoria Greciei...*, p. 90.

[22] *Ibidem*, Poukamisas GEORGIOS, *Dialog cu istoria...*, p. 134.

[23] Patriarhia favorizează adeziunea, voluntară sau nu la cauza greacă, constituind un atu major al proiectelor elene, N. TRIFON, *Aromâni...*, p. 248. Unul dintre cei mai virulenți critici ai rolului jucat de Patriarhia Ecumenică este istoricul bulgar Chichkof pentru care aceasta a fost *„un agent al panelenismului imperialist al vechiului Bizanț"*. CHICHKOF, *L'Hellenisme dans la peninsule balkanique*, Plovdiv, 1912.

Începutul secolului XX a prilejuit o potențare a sentimentului anti-aromân în rândul unor preoți și ierarhi aparținând Patriarhiei Ecumenice. Dacă la mijlocul secolului al XIX-lea introducerea limbii române în cult a găsit înțelegerea unor ierarhi (cazul Mitropolitului Ghenadie al Grebenei care mulțumea Ministerului Instrucțiunii de la București pentru eforturile depuse spre „înaintarea culturală” a aromânilor majoritari în eparhia sa[24]), pe măsură ce intervențiile statului român în zonă devin tot mai consistente, reacția autorităților bisericești se schimbă și ea la presiunea factorului politic.[25] În anii 90. ai secoluli al XIX-lea se reiau demersurile pentru înființarea unei episcopii aromâne. În acest sens, sunt remise mai multe petiții de către delegații comunităților aromâne către Patriarhia Ecumenică precum și către marele vizir în care se cerea introducerea limbii române[26] în biserici, chestiune refuzată succesiv de către clerul superior și inferior din întreaga

---

[24] Arhivele Naționale Istorice Centrale (A.N.I.C.), Ministerul Instrucțiunii Publice, Dosar 160/1867, f.102. Victor PAPACOSTEA, Mihail REGLEANU, *Documentele redeșteptării macedo-române*, Predania, București, 2012, p. 46-50.

[25] A.N.I.C., Ministerul Instrucțiunii Publice, Dosar 209\1869, f. 83, Victor PAPACOSTEA, Mihail REGLEANU, *Documentele redeșteptării macedo-române*, Predania, București, 2012, p. 119.

[26] A se înțelege dialectul macedo-român cum vom arăta și în documentul de la finalul studiului, în epocă confuzia dintre limba română literară sau mai precis dialectul daco-român și cel macedo-român era frecventă cu atât mai mult cu cât diferențele lingvistice dintre cele două dialecte erau și mai puțin pregnante acum peste un secol în comparație cu cele de azi.

Macedonie.[27] Importanța deosebită a limbii liturgice pentru păstrarea identității etnice în rândul comunităților aromâne și nu numai, nu poate fi tăgăduită nici astăzi și cu atât mai mult în epocile medievală și modernă. În ciuda diverselor etnii pe care le găsim în Balcani, coloratura cultural-confesională era sub apanajul influenței elene, clerul grec punând întotdeauna semnul egal între confesiunea ortodoxă și națiunea greacă[28], Grecia practicând în perioada surprinsă de noi un naționalism cultural foarte bine articulat, încercând să inducă minorităților conlocuitoare ideea inferiorității lor culturale[29]. Mai multe încercări de înființare a unei episcopii pentru aromâni conduse de un ierarh ce să facă parte din din sinodul de la Constantinopol, deci să rămână sub omoforul Patriarhiei Ecumenice, au fost continuu refuzate. Situația era una deosebit de complicată pentru mai multe comunități aromâne care au rămas sau riscau să rămână fără preoți slujitori în lipsa unui arhipăstor care să le poată oferi hirotonia unor clerici, eliminând astfel piedicile ierarhiei elene.

Documentele de arhivă de la Ministerul Român al Afacerilor Externe sugerează că după pacea de la București a existat un efort susținut al statului român de a

---

[27] A.N.I.C., Ministerul Instrucțiunii Publice, Dosar 562\1893, f. 7-8. Victor PAPACOSTEA, Mihail REGLEANU, *Documentele redeșteptării macedo-române*, Predania, București, 2012, p. 214-216.

[28] Max Demeter PEYFUSS, *Les Aroumains á l'ère des nationalismes Balkaniques* în *Les Aroumains*, coord. Neagu Djuvara, Paris, Editura Inalco, 1989, p. 134.

[29] Peter MACKRIDGE, Eleni YANNAKAKIS, *Ourselves and others. The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912,* Berg-Oxford-New York, 1997, passim.

grăbi înființarea unei episcopii în Balcani. În acest sens, în 24 octombrie 1913, ministrul român de la Atena, Nicolae Filodor îl chestionează pe premierul grec Venizelos despre punerea în practică a angajamentelor diplomatice asumate de Grecia privind viața bisericească a aromânilor. Acesta răspunde că guvernul grec a aprobat întrutotul doleanțele României în chestiunea ierarhiei bisericești, deși vis-à-vis de o actiune concretă privind organizarea ierarhică-bisericească a aromânilor, Venizelos lasă ultimul cuvânt Patriarhiei Ecumenice. Anunțat despre această „piedică patriarhală", ministrul Constantin Manu, șeful legației României la Constantinopol, într-o intrevedere cu Patriarhul Ecumenic, după ce îl asigură pe Înaltul prelat de disponibilitatea României de a sprijini și financiar nevoile Patriarhiei, sugerează că guvernul român așteaptă să-i fie întoarsă această înlesnire prin facilitarea intrării in Sinod a unui episcop aromân. Patriarhul răspunde că dată fiind noua situație, episcopiile ce se vor crea în teritoriile anexate de statele creștine[30] vor intra fără excepție sub epitropia exclusivă a bisericilor autocefale din statele respective, pierzând orice legătură administrativ-canonică cu Patriarhul și cu Sinodul din Constantinopol care nu-i va mai cuprinde de acum înainte decât pe reprezentanții eparhiilor din Tracia Orientală și din Anatolia, unde nu se află niciun aromân[31].

---

[30] Este vorba despre lichidarea moștenirii otomane din Balcani, teritoriile fiind împărțite între statele vecine.

[31] Arhiva Ministerului Afacerilor Externe (A.M.A.E.), Fond 71 B, vol. 29, f. 8-12.

În ceea ce privește viitoarea organizare bisericească, Venizelos transmite ministrului plenipotențiar român de la Atena, Nicolae Filodor că va trebui să ia și „sfatul Patriarhului din Constantinopole" și completând „il n'aura plus grand chose a dire ..."[32]. Invocarea autorității Patriarhiei de la Constantinopol asupra unor chestiuni eccleziastice interne ale Regatului Elen în anul 1913 putea părea o intervenție forțată în interiorul unei Biserici Autocefale. Cu toate acestea, implicarea Patriarhului de la Constantinopol de către guvernele elene atunci când se discuta o rezolvare a revendicărilor privind episcopatul aromân a rămas o constantă, chiar și după războaiele balcanice. Soluția întrezărită de telogul Ioan Mihălcescu era înființarea de facto a acestei noi structuri ecleziale cu sprijinul politic al statului român și inițierea unor demersuri ulterioare pentru recunoașterea ei canonică[33]. Pe de altă parte, trebuie menționat faptul că diplomația română avea cunoștință în acel moment de un acord încheiat între Patriarhatul de Constantinopol și guvernul grec în 1896. Atunci a fost parafat un Tomos asemănător actelor de concordat ale Bisericii Romano-Catolice, conform căruia Patriarhatul cedează Greciei protecția în străinătate a bisericilor ce țin de Patriarhie (implicit a lăcașelor de cult din Macedonia și Epir etc.)[34]. În consecință, prin acest act se legifera dependența parohiilor ortodoxe din Imperiul Otoman față de Grecia. Practic, această înțelegere la nivel

[32] A.M.A.E., Fond 71 B, vol. 29, f. 10-11.
[33] A.M.A.E., Fond 71/1912, B. 13, vol. XXXV, f. 2-3.
[34] A.M.A.E., Fond 71 E II, Partea a-II-a, vol. 9, f. 307.

înalt era semnificativă pentru adevăratele raporturi dintre Biserică și Stat, imixtiunea politicului elen în afacerile bisericești fiind frecventă mai ales după anul 1850 când Patriarhia de Constantiopol va recunoaște Biserica Autocefală a Greciei după ce timp ce două decenii o declarase schismatică. Relațiile dintre autoritățile elene și ierarhii Patriarhiei devin tot mai strânse, presiunile de diverse feluri fac ca mai ales în zonele considerate vitale pentru elenism (Macedonia, Epir, Tracia) clerul elen sau filoelen să acționeze la impulsul factorului politic (desigur, cu unele notabile excepții). Poziția de independență și intransigență manifestată de către Patriarhul Ecumenic ori clamată de Atena atunci când diplomatic transfera Constantinopolului responsabilitatea oferirii unei soluții în chestiune episcopatului a fost considerată un artificiu ce urmărea să nu aplice angajamentele asumate la București. Luând act de tergiversările multiple ale guvernului elen, partea română a trecut în schimb la punerea în practică a procedurilor legislative ce urmau să preceadă înființarea de facto a unei autorități religioase pentru comunitățile de aromâni din Balcani. Voința politică pentru împlinirea acestui deziderat este indubitabilă, dovadă și intensa corespondență diplomatică pe care guvernul român o duce cu trimișii săi din Balcani, cu notabilitățile aromâne și nu în ultimul rând fructuoasa colaborare cu instituția Bisericii Ortodoxe din Vechiul Regat. La solicitarea guvernului, teologi de renume și preoți cu experiență au trimis o serie de memorii în care fundamentau opțiunile și modalitățile ce le considerau a fi potrivite pentru acțiunea

în cauză. În 18 ianuarie 1914, I.C.Filitti, consilier al primului-ministru înainta acestuia un referat privitor la episcopatul aromânilor din Grecia precizând că arhiereul aromân va depinde spiritual de Sinodul din București, neavând o eparhie deosebită pentru a nu încălca atribuțiile celorlalți episcopi eparhioți. Episcopia sa va fi una circumscrisă lingvistic și nu geografic, cuprinzându-i pe toți aromânii din Statul respectiv. Printre episcopabilii aromâni, corespondența diplomatică insistă pe numele protoiereului Haralambie Balamaci, pe atunci preotul comunității aromâne din Corița, un oraș din Albania de sud. În 20 ianuarie 1914, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, sub conducerea mitropolitului primat Konon Arămescu hotărăște înființarea Episcopiei Dunării de Sus cu Macedonia cu atribuțiunea de a supraveghea și conduce biserica și școlile tuturor românilor ortodocși de peste Dunăre[35].

Peste numai două luni, în 23 martie 1914, într-o zi de duminică, are loc un atac furibund în zona cartierului aromân din Corcea (Albania de Sud). Sunt incediate mai multe locuințe, devastate școala și paraclisul românesc din oraș, iar preotul Haralambie Balamaci, somat să răspundă la ordinul mitropolitului Ghermanos de a veni la mitropolie, este asasinat în stilul specific epocii de către așa-numitele batalioane ierolohite, vestiții antarți greci. Această crimă este îndreptată nu intâmplător împotriva celui mai vizibil personaj al mișcării naționale românești din Albania. Preotul Haralambie Balamaci, este cel care înte-

[35] A.M.A.E., Fond 71 B, vol. 29, f. 12-18.

meiază primele școli în zona Albaniei încă din 1883, când pune piatra de temelie a școlii din Pleasa, apoi în 1884 pe cea din Korița, iar în 1889 pe cea din Moscopole. Calitatea sa de dascăl este dublată de cea de preot din 1884 atunci când termină seminarul la Curtea de Argeș. Va fi unul dintre cei mai implicati actori din zonă pentru obținerea dreptului de înființare a unei episcopii aromâne în Balcani (frecventele sale călătorii la Constantinopol în acest sens stau mărturie). Prin această asasinare, un virtual episcop era îndepărtat și totodată se punea o presiune uriașă pentru orice activitate ce urmărea emanciparea de sub dezideratele elene. Jandarmeria albaneză condusă de un ofițer olandez a demonstrat implicarea în asasinat a unor ofițeri greci alături de câțiva notabili din consiliul laic al mitropoliei de Korița. Sunt arestați 9 complici ai asasinatelor în frunte cu arhiereul Ghermanos și duși în detenție la Elbasan. De aici reușesc să fugă în Serbia și apoi se refugiază în Grecia[36].

În fața acestei tragedii, proaspătul nostru ministru plenipotentiar la Durazzo, Mihail Burghele protestează energic pe lângă Turkan Pașa, premierul albanez care îi replică: „România trebuie să caute [vinovați] înspre Grecia, iar dacă ar fi sprijinit mai mult jandarmeria albaneză, crima nu s-ar fi întâmplat”[37]. În vreme, a circulat în

---

[36] Mircea DELAMARE (Teodor CÂMPEANU), *Un popor care se stinge*, București, Universul, 1915, passim.

[37] Din jurnalul inedit al diplomatului Mihail Burghele oferit spre consultare cu generozitate de domnul prof. univ. dr. Teodor Pavel şi aflat în prezent în curs de editare.

mediile diplomatice inclusiv ipoteza unei înțelegeri greco-albaneze în cazul acestei crime, întărită și de ministrul român de la Durazzo din acea perioadă, care îi suspecta pe unii dintre miniștrii albanezi de sentimente filoelene[38].

În urma acestei crime, represalii diplomatice din partea României la adresa Greciei nu s-au înregistrat, poate și din cauza unor reacții foarte energice de dezmințire categorică, atât din partea autorităților epirote, cât și a celor din Atena, care negau vehement orice implicare[39].

Situația continuă să rămână una tensionată, majoritatea preoților ce slujeau în aromână fiind supuși la nenumărate presiuni din partea ierarhilor locului ori a autorităților locale. Astfel, tabloul schițat de consulul de la Ianina, D.A. Mincu la orizontul anului 1916 era următorul: „Privitor la situația bisericească în genere sunt nevoit a spune că ea e de tot tristă, căci clerul superior nu înțelege cu niciun chip să țină seama de recomandarea și ordinele miniștrilor de la Atena. Mitropolitul din Grebena afurisește și condamnă la închisoare pe preoții noștri și nu le permite să oficieze. Și dacă vom avea nenorocirea să moară sau să se retragă vreo unul din actualii preoți, ne va fi imposibil de a-i înlocui, căci nimeni nu se mai apropie de noi, de frica urmăririlor prelatului grec. Recentă e lupta pe care acesta a dus-o față de preotul Nicolae Economu din Perivole pe care l-a condamnat la închisoare și a dispus ca familia lui să fie boicotată de înteaga populație

---

[38] Jurnalul diplomatului Bughele aflat în manuscris.
[39] A.M.A.E., Fond 71/ 1914, E II, vol. 1, f. 243 și următoarele.

din Smixi de unde dânsa e originară. Apoi îndată ce acest preot a consimțit a se reîntoarce în serviciul grecilor, el a fost reintegrat, fără a i se mai cere să-și facă osânda."[40] Consecință a acestui tratament discriminatoriu, numărul preoților aparținând comunității aromâne scade dramatic. În februarie 1914 funcționau în Balcani un număr de 46 de preoți (a se vedea tabelul anexat) distribuiți astfel: Grecia-26, Serbia-13, Albania-6 (majoritatea în zone aflate încă sub ocupație greacă), Bulgaria-1. Numărul de preoți era total insuficient pentru nevoile spirituale ale comunităților de aromâni. Presiunile diplomatice duceau rareori la sensibilizarea ierarhului locului pentru noi hirotonii, ca în cazul lui Atanasie Mihăilescu hirotonit în octombrie 1915 pentru comunitatea din Păpădia de jos de către mitropolitul Policarp de Florina. Acesta funcționează regulat până la finele lui martie 1916 în biserica din localitate unde preotul oficia în aromână, dar spunea și unele rugăciuni în greacă pentru bulgarii grecomani (doar nouă familii) prezenți la slujbă. Înainte de Paști, bulgarii grecomani trimit un memoriu la Mitropolitul din Florina în care cer ca în biserică să se oficieze doar în limba greacă. Prin stăruințele Mitropolitului, șeful jandarmeriei din Florina a dat ordin jandarmilor să meargă la Păpadia de jos și să oprească preotul a mai sluji. În final, după numeroase intervenții ale consulului român din Salonic, mitropolitul decide ca serviciul religios să se facă alternativ, o săptămână în greacă și una în română cu preot separat, urmând

[40] A.M.A.E., Fond 71/1914 , E. II, vol. 81, f. 36.

ca statul elen să despăgubească cu 3500 de drahme biserica, iar comunitatea aromână să-și ridice un alt lăcaș de cult[41].

Preotului Nicolae Economu din Perivole i se aduce la cunoștiință de către șeful jandarmeriei din localitate că este pedepsit de către mitropolitul de Grebena cu un an de arest la Mănăstirea Meteora din Kalambaka pe motiv că a oficiat în aromână fără autorizație ierarhică[42]. În 7 aprilie 1916, într-o zi de duminică, preotul Economu este arestat de jandarmeria din Perivole pentru a fi trimis la Mănăstirea Meteora. Mai mulți credincioși cer ofițerului să fie lăsat preotul să slujească în biserică măcar în acea zi, fiind mulți dintre ei ce vor să se împărtășească, agentul refuză însă, motivând că are ordin expres a nu îl lăsa să slujească la „biserica românească"[43]. Decizia nu este revocată în ciuda intervențiilor, iar la Perivole, dar și la Turia unde avem un caz similar, creștinii aromâni nu au avut slujbă de Paștele anului 1916[44]. Mitropolitul din Grebena pentru a tergiversa acceptarea preoților români cere petiții de susținere atât comunității din Turia, cât și preotului Grijoti, insistând că le va înainta Patriarhiei, însă prefectul declară că nu e de competența sa de a opri executarea sentinței bisericești pronunțată în contra preotului Economu[45]. Mitropolitul din Grebena îi promite în 17 mai

---

41 A.M.A.E., Fond Atena, vol.132, f. 384-387.
42 A.M.A.E., Fond Atena, vol. 132, f. 377.
43 A.M.A.E., Fond Atena, vol.132, f. 382.
44 A.M.A.E, Fond Atena, vol. 132, f. 383.
45 A.M.A.E, Fond Atena, vol. 132, f. 368.

1916 preotului Economu că îl va ierta și-l va reprimi bucuros în serviciul bisericii grecești, dacă acesta îi va adresa o declarație de pocăință. Părintele Grijoti ce aparținuse de comunitatea din Turia primește și el la 26 mai 1916 somația de a se prezenta la Mitropolie, căci altfel va fi declarat „argos", adică suspendat și oprit de la slujire. În 30 mai, preotul se prezintă în fața ierarhului fiind dojenit și pentru că nu a acceptat oferta ierarhului a fost oprit de la slujire.[46]. La scurtă vreme, pe 26 iulie 1916, Ministerul Grec de Externe anunță pe cale oficială consulatul român din Ianina că preotul Economu ar fi înaintat o petiție în care relata că a îmbrățișat din „eroare cauza română" și că se supune autorității bisericești grecești, mărturisind că doar chestiuni de bani l-au făcut să treacă în serviciul cauzei României[47]. Acuza era des invocată de forurile bisericești și laice elene, având ca scop discreditarea persoanelor respective în ochii unei societăți profund tradiționale.

Cazurile enumerate mai sus, evident nu singulare, acreditează o imagine a unui exclusivism în ceea ce privește limba liturgică profesat de ierarhia locală și încurajat de către autoritățile oficiale. Importanța și rolul deosebit, chiar determinant, deținut de un episcop pentru comunitatea ortodoxă este de netăgăduit, de aici și reticența și piedicile continue depuse de clerul și oficialitățile elene în fața împlinirii acestui deziderat al unui cap religios pentru aromânii din Balcani Argumentul spațiului canonic în

[46] A.M.A.E, Fond Atena, vol. 132, f. 354-355.
[47] A.M.A.E, Fond Atena, vol. 132, f. 359.

care nu erau admise ingerințe externe, cum ar fi cele legate de limba liturgică clamate de Patriarhia Constantinopolului, în care ierahul locului are dreptul să pedepsească unilateral asemenea „abateri",nu rezistă la o analiză atentă a practiciilor uzate în cadrul celorlalte Biserici Locale Ortodoxe[48]. Trecând peste mult solicitata reciprocitate, (în Vechiul Regat în comunitățile grecești slujba se săvârșea în limba acestora), trebuie amintit faptul că în 1874 în Dobrogea, Patriarhia de Constantinopol aprobă înființarea unei episcopii românești la Măcin, sufragană Mitropoliei grecești de Tulcea cu jurisdicție asupra nordului Dobrogei[49]. De asemenea, imediat după primul război mondial comunitatea rusă din Grecia a primit recunoașterea unui episcop din cadrul etniei sale și desigur libertatea de se folosi de limba proprie liturgică[50].

Chestiunea uzului mai multor limbi liturgice în același cadru canonic și geografic este abordată în zilele

---

[48] Situația din Transilvania și Banat (secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea) unde în parohiile românești care deși aparțineau de Mitropolia Sârbă de Karlowitz, limba liturgică era cea română. De asemenea, cazul eparhiilor sârbești de Zara și Cattaro, ori a parohiei grecești din Viena unde limba liturgică era slavona și greaca, ambele aflate sub jurisdicția Mitropoliei Române a Bucovinei. În cadrul Imperiului Otoman, mai precis Nordul Macedoniei, deci chiar în jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol avem ierarhi sârbi acceptați oficial la Uskub, Veles și Debar conform lui Athanasios ANGELOPOULOS, *The Relations between the Ecumenical Patriarchate and the Church of Serbia during the period 1885-1912* în „Balkan Studies" vol. 13, nr. 1, Salonic, 1972, p. 119-128.

[49] Ioan Dănuț BUZDUGAN, *Biserica Ortodoxă Română- Biserică Națională*, Teză de doctorat, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, 2006, p. 44.

[50] Cezar PAPACOSTEA, *Un episcopat pentru macedo-români?* în „Tribuna românilor de peste hotare", an I, nr. 5, 1924, p. 12.

noastre de o voce autorizată aparținând chiar de Patriarhia Constantinopolului, Arhiepiscopul Albaniei, Anastasie Yannoulatos. Acesta mărturisește că în primele secole ale creștinătății existau aproape șaptezeci de limbi liturgice arătând că unitatea Bisericii Ortodoxe nu se bazează pe o uniformitate superficială de limbă sau civilizație, ci pe o unitate de credință și de viață sacramentală[51]. Ierarhul de origine greacă mărturisește că acolo unde nu s-a aplicat acest principiu al traducerii serviciului religios și al cărților bisericești în limba localnicilor a reprezentat o gravă eroare cu consecințe deosebite[52].

Privită astăzi la mai bine de un secol, chestiunea unei autonomii religioase pentru aromânii din Grecia ar fi întărit identitatea acestora și desigur ar fi limitat procesul de asimilare etnică la care aceștia au fost și sunt supuși.

Tablou statistic al bisericilor, paracliselor și preoților aromâni din Macedonia (Grecia, Serbia, Bulgaria și Albania, luna februarie 1914)[53]

Nr.	**Localitate**	**Nr. Bise-rici**	**Nr. Para-clise**	**Nr. Preoți**	**Observații**
I.	**Circumscrip-ția Bitolia**				
1.	Bitolia	1	-	2	Se oficiază în toate duminicile și sărbătorile în dialectul macedo-român

[51] Anastasie YANNOULATOS, *Misiune pe urmele lui Hristos, Studii teologice și omilii, Cuvânt de introducere a Sanctității Sale, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, Sibiu, Editura Andreiană, 2013, p. 57.

[52] A.YANNOULATOS, *Misiune…*, p. 137.

[53] A.M.A.E., Fond Atena, vol. 253, f. 147.

Nr.	Localitate	Nr. Bise-rici	Nr. Para-clise	Nr. Preoți	Observații
2.	Crușova	1	-	1	-//-
3.	Gopeși	1	-	2	Cu rândul în dialect și în grecește.
4.	Moloviște	-	2	1	Numai în dialectul macedo-român.
5.	Ohrida	2	-	2	-//-
6.	Resna	-	-	1	-//-
II.	Circ. Scopia				
1.	Coceani	-	1	1	-//-
2.	Scopia	-	1	1	-//-
3.	Veles	-	1	1	-//-
4.	Huma	1	-	1	-//-
III.	**Circ. Salonic**				
1.	Salonic	-	-	1	Clădirea în care funcționa paraclisul a ars în 1913.
2.	Cândrova	1	-	1	Se oficiază numai în dialect.
3.	Doleani	1	-	1	-//-
4.	Fetița-Gramaticova	1	-	1	-//-
5.	Hrupiște	1	-	1	-//-
6.	Nevesca	-	1	-	-//-
7.	Poroi	1	-	1	-//-
8.	Paticina	1	-	1	-//-
9.	Veria –Selia	2	-	3	-//-
10.	Veria-Xirulivad	1	-	1	-//-
11.	Giumaia de Sus	-	1	1	-//-
IV.	**Circ. Meglenia**				
1.	Birislav	1	-	-	Aici oficiază cu rândul preotul de la Lugunța.
2.	Cupa	1	-	1	Se oficiază cu rândul (în dialect și în grecește).
3.	Livezi	1	-	4	-//-
4.	Liumnița	1	-	3	-//-
5.	Lugunța	2	-	2	-//-
6.	Oșani	-	1	1	Se oficiază numai în dialectul macedo-român.

Nr.	**Localitate**	**Nr. Bise-rici**	**Nr. Para-clise**	**Nr. Preoți**	**Observații**
V.	**Circ. Grebena**				
1.	Grebena	-	1	1	Se oficiază numai în dialectul macedo-român.
2.	Avdela	-	-	1	-//-
3.	Perivole	1	-	1	-//-
4.	Turia	1	-	-	-//-
VI.	**Circ. Ianina**				
1.	Laca-Paleohori	-	-	1	-//-
VII	**Circ. Coritza**				-//-
1.	Coritza	-	1	1	-//-
2.	Pleasa	1	-	1	-//-
3.	Lânca	1	-	1	-//-
4.	Nicea	1	-	1	-//-
5.	Șipisca	1	-	1	-//-
VIII.	**Circ. Berat**				
1.	Grabova	1	-	1	-//-
	Total	28	10	46	

Pregătirea ascetică pentru propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu în teologia Arhimandritului Sofronie (Saharov) și a lui Dom Basil (Pennington)

Drd. Emil Mărginean
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" , Cluj-Napoca

Introducere

Studiul de față va încerca să ofere unele direcții cu privire la aspecte punctuale ale relației dintre procesul ascetic personal și misiunea de propovăduire a cuvântului evanghelic. Următoarele întrebări sunt puncte de plecare în demersul nostru. Care este relevanța ascetismului în procesul propovăduirii cuvântului lui Dumnezeu? Există un model biblic care să demonstreze legătura dintre asceză și învățare? Poate ajunge îndrumătorul o călăuză oarbă care să transmită o informație pur rațională? Putem vorbi de o opoziție între logica aristotelică și discursul teologic?

Care este valoarea exemplului personal în această misiune? Care sunt diferite forme ascetice recomandate? Pentru fiecare dintre aceste probleme vom încerca să găsim resorturi comune în gândirea a doi autori contemporani, Arhimandritul Sofronie Saharov și Dom Basil Pennington.

Arhimandritul Sofronie Saharov s-a remarcat ca una dintre vocile importante ale teologiei ortodoxe din secolul al XX-lea. Fiind format în cadrul spiritualității athonite, iar mai apoi stabilind contacte cu reprezentanții emigrației ruse din Occident, devine un cunoscut autor de literatură ortodoxă ascetică, precum și un întemeietor și îndrumător duhovnicesc al Mănăstirii Sfântului Ioan Botezătorul din Essex, Anglia.

Dom Basil Pennington a fost cunoscut în secolul al XX-lea, în mediul catolic american, ca un prolific autor de literatură religioasă, publicând 57 de cărți și peste 1000 de articole. A făcut parte din Ordinul Cistercienilor cu Regulă Strictă, petrecându-și cea mai mare parte a vieții în Abația Sf. Iosif din Spencer, Massachusetts, fiind pentru o perioadă de timp și superiorul Mănăstirii Sfântului Duh din Conyers, Georgia. Contribuțiile sale importante sunt asociate cu mișcarea de rugăciune contemplativă *Centering Prayer* și practica spirituală a metodei *lectio divina*. Legăturile sale cu mediul Răsăritean sunt binecunoscute, formându-se timp de 5 luni în jurul spiritualității Muntelui Athos, precum și prin desele contacte pe care le stabilea cu personalități ale vieții duhovnicești ortodoxe.

Legăturile dintre cei doi autori s-au stabilit, în mod direct, prin întâlnirile dintre aceștia, iar în mod indirect,

prin moștenirea comună a unei spiritualități athonite la care s-au făcut părtași pentru o anumită perioadă a vieții și care le va influența în mod vădit scrierile următoare. Resorturile comune din gândirea lor ne permit să analizăm dintr-un punct de vedere contemporan și obiectiv aspectele punctuale ale influenței pe care trăirea unei vieți ascetice din partea îndrumătorului o are asupra procesului de educație religioasă, de propovăduire a cuvântului lui Dumnezeu. Acest studiu va avea un caracter ecumenic, încercând să identifice elementele comune din gândirea celor doi, iar diferențele de nuanță vor fi subliniate și propuse unei analize viitoare.

Urmarea ascezei practicate de Învățătorul Iisus Hristos

Cei doi autori ilustrează timpul petrecut înainte de ieșirea la propovăduirea publică a Mântuitorului ca fiind unul al ascezei, sub diferitele ei forme, al însingurării și rugăciunii adânci. Acest aspect nu este neglijat de nici unul dintre ei, fiind înțeles atât ca o curățire a chipului lui Dumnezeu în om, cât și ca un timp al căutării comuniunii depline cu El.

Iisus Hristos este supremul Învățător, Cel care arată calea și îl povățuiește pe tot omul care vine în lume, se face pildă tuturor celor care voiesc să-I urmeze. În afara Lui nu se găsește decât o mai adâncă afundare în necu-

noaștere și păcat[1]. Toate câte le-a împlinit în viața Sa pământească au fost pentru a ne conduce pe calea spre Tatăl, pentru a-L putea cunoaște pe Adevărul absolut[2]. În acest proces de cunoaștere și de zidire a relației omului cu Dumnezeu se încadrează și diferite forme ascetice: negative sau pozitive. De exemplu, Arhim. Sofronie distinge o îndoită lucrare de *retragere* temporară a Mântuitorului Hristos. Pe de-o parte putem vorbi de o retragere sau îndepărtare duhovnicească față de om, săvârșită după pronia sa dumnezeiască[3]. De cealaltă parte, adesea, în misiunea Mântuitorului, întâlnim conceptul de retragere temporară din activitatea obișnuită, aceste clipe constituindu-se într-un timp al rugăciunii însingurate și al paradoxalei fortificări a puterilor trupului prin intermediul formelor ascetice.

Dacă Iisus Hristos este considerat supremul Învățător, Catehet și Misionar, atunci urmarea vieții Lui va deveni o normă pentru viitoarele persoane care se vor implica în lucrarea propovăduirii cuvântului lui Dumnezeu în societate. În acest sens, vom încerca să identificăm viziunile celor doi autori cu privire la perioada de pregătire a Mântuitorului (dacă a existat așa ceva) înainte de săvârșirea lucrării Sale publice.

---

[1] Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. II, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008, p. 147.

[2] Arhim. Sofronie SAHAROV, *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice*, Deisis, Sibiu, 2001, p. 164.

[3] Arhim. Sofronie SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, Sophia, București, 2005, p. 183.

Arhimandritul Sofronie vorbește deseori despre perioada petrecută de Mântuitorul înainte de a ieși la propovăduire ca fiind un timp al ascezei[4], pildă de curățire a chipului lui Dumnezeu în om. Privită din exterior, aceasta s-a caracterizat printr-o vădită abstinență de la hrană pentru 40 de zile, însă nu a fost percepută ca o perioadă a durerii sau a strâmtorării întrucât senzația de foame se va manifesta doar la finalul ei (*Mt* 4, 2), după (ὕστερον) împlinirea celor 40 de zile. Experiența părintelui Sofronie arată că astăzi aproape nu se mai poate vorbi despre o astfel de urmare a lui Hristos, tăria fizică a omului contemporan fiind atât de slăbită încât un astfel de proces ar putea părea o continuă chinuire, iar, mai mult, în unele cazuri, se observă chiar și o lipsă de motivație în a-L imita pe Învățătorul[5]. Scopul ultim al acestei renunțări precum și a tuturor celor care îi urmează (numindu-le cu termenul generic de *înfrânare*) este creșterea în asemănarea cu Dumnezeu prin curățirea chipului sădit de Dumnezeu în om, dar pătat de urmele păcatului: „dacă ne vom înfrâna de la mâncare, sau de la somn, sau de la mai știu eu ce – toate acestea vor lucra spre a face să crească în noi ceea ce aparține chipului lui Dumnezeu” [6].

De cealaltă parte, accentul lui Basil Pennington cade nu atât pe renunțarea lui Iisus la mâncare, cât pe renun-

---

[4] Arhim. Sofronie SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 292.

[5] Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, p. 122.

[6] Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, p. 290.

țarea la socializare, la cuvinte rostite și ascultate, lucru împlinit prin asceza *liniștirii în singurătate*[7]. Timpul petrecut separat de prezența celorlalți, clipele de tăcere și solitudine au o importanță de căpătâi pentru Dom. Basil, însă nu ca scop, ci fiind văzute drept mijloace pentru căutarea eficientă a lui Dumnezeu. Iată o scurtă relatare a pregătirii Mântuitorului pentru misiunea de propovăduire care îi stătea înainte:

> „Dar când Iisus a ajuns la vârsta cuvenită și a pornit pe cont propriu ca un învățător (rabi), rugăciunea i-a caracterizat viața încă și mai puternic. Iisus a învățat întotdeauna atât prin exemplu cât și prin cuvânt. Iisus și-a început misiunea de propovăduire cu patruzeci de zile petrecute în singurătate… Evangheliile detaliază mai mult rugăciunea lui înainte de momentele decisive ale misiunii sale”[8].

În acest caz se manifestă propovăduirea lui Iisus prin exemplu, făcând din tăcerea și rugăciunea însingurată o pregătire pentru învățarea prin cuvânt. Plecând de la această constantă a pregătirii prin însingurare, Dom. Basil își va elabora multe dintre îndrumările practice în implementarea conceptului de *Centering Prayer* (rugăciune de centrare), tăcerea și centrarea putându-se realiza mai deplin îndeosebi în mediul unei singurătăți temporare.

---

[7] Basil PENNINGTON, *Jubilee: A Monk's Journal*, Paulist Press, Ramsey, 1981, p. 12.

[8] Basil PENNINGTON, *Challenges in Prayer: A Classic With a New Introduction*, Liguori Publications, Liguori, 2005, 89-90.

Primejdia călăuzelor oarbe

În procesul îndrumării duhovnicești nu trebuie să neglijăm pericolul de a deveni o călăuză fără perspective. Punctul comun în gândirea celor doi autori stă în jurul fiorului sfânt care îi îndeamnă să privească propria misiune de propovăduire pe care o au de îndeplinit cu un grad diferit de teamă pentru a nu fi tocmai niște călăuze oarbe.

Așa precum aurul se lămurește în foc, tot așa și călăuza va trebui să treacă prin focul experienței harului pentru a putea extrage esențialul discursului teologic mântuitor și a putea să-l transmită celorlalți. În acest sens, Arhim. Sofronie propune o întreită precondiție în procesul propovăduirii și îndrumării altora pe calea care duce la Dumnezeu: *curățirea prin pocăință*, *binecuvântarea primită de sus* și *creșterea în dragoste*:

> „Mai nainte de a fi în stare a sluji, și mai ales în calitate de povățuitor sau îndrumător, trebuie ca omul însuși să treacă prin iadul pocăinței, să biruiască în sine însuși vrajba de veacuri a omului cu Dumnezeu, să primească de la El binecuvântarea prin vederea Neziditei Lumini, să se întărească într'o dragoste cu dăruire către Tatăl nostru, să poarte cu răbdare necontenita Sa prezență, a înfricoșatei Sale Judecăți la fiecare pas al vieții de zi cu zi. Fără toate acestea, cum poate fi cineva călăuză altora către Dumnezeu?”[9]

Analizând procesul, putem spune că trecând mai întâi prin acest foc purificator (iadul pocăinței la părintele Sofronie), omul devine capabil să cunoască și să exprime

---

[9] Arhim. Sofronie SAHAROV, *Taina vieții creștine,* Accent Print, Suceava, 2014, p. 61.

realitatea vieții dumnezeiești (vădită în lumina nezidită) într-un mod accesibil celorlalți, însă nu unul abstract și lipsit de suport, ci cunoscut prin experiența anterioară personală. De aceea, el atrage atenția asupra pericolului călăuzirii unor orbi de către îndrumători fără vedere (cf. *Mt* 15, 14), care deși se poate să aibă în față un orizont al cunoașterii teoretice, nu sunt capabili să deslușească limpede care este calea cea lipsită de pericole care duce la Dumnezeu Însuși. Această viziune se întâlnește și la Sf. Macarie cel Mare, ascetul care vorbește despre propria vindecare înainte de încercarea tămăduirii celorlalți, întrucât, fiind bolnav, omul are nevoie de propria vindecare mai mult decât au ceilalți nevoie de propovăduirea lui[10].

De remarcat este faptul că ambii autori cad de acord asupra propriei condiții. Resortul comun stă în faptul că amândoi se tem ca nu cumva să îi rănească pe ceilalți din pricina orbirii și a neajunsurilor lor. Arhim. Sofronie cerea de fiecare dată binecuvântare de sus, considerându-se cu adevărat un orb care are nevoie de ajutor, astfel încât fratele să nu fie primejduit din pricina neputințelor sale[11]. De cealaltă parte, Dom Basil nădăjduiește că procesul curățirii este împlinit de Dumnezeu și că „se dăruiește celorlalți în slujire plină de dragoste aducătoare de rod. Nădăjduiesc să nu îi rănesc pe ceilalți oferindu-le pseudo-roade"[12].

---

[10] Vezi Jean-Claude LARCHET, „Mântuirea personală și mântuirea lumii după Sfinții Părinți și după Sfântul Siluan Athonitul", în: *Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui! Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul*, Deisis, Sibiu, 2003, p. 173.

[11] Arhim. S. SAHAROV, *Taina vieții creștine*, p. 61.

[12] B. PENNINGTON, *Jubilee: A Monk's Journal*, p. 41.

Cuvântul teoretic și cuvântul insuflat

Pentru ca omul să ajungă la o adevărată cunoaștere a dumnezeirii, informațiile pur teoretice nu sunt suficiente și nu pot însemna o desăvârșire. Ceea ce se arată a fi cu adevărat mântuitor se întâlnește în cunoașterea ființială, proces al insuflării Duhului, care implică și elemente ascetice care să marcheze inițiativa și dorința credinciosului de a dobândi adevărată cunoaștere.

Arhimandritul Sofronie distinge între formele pe care le poate lua același cuvânt, în funcție de contextul în care este primit. Uneori, omul poate prelua un cuvânt pe care experiența altuia l-a umplut de sens, alteori, el însuși poate să îl primească în inima lui prin practica ascetică a rugăciunii. De aceea, în conformitate cu principiul Sf. Ioan Sinaitul, învățătorul trebuie să propovăduiască un cuvânt pe care Însuși Domnul l-a înscris în inima lui, un cuvânt validat de întreaga nevoință a iluminării, iar nu unul trăit de altcineva și preluat în mod mecanic[13]. Mai departe, pe această temă, părintele Sofronie detaliază relația dintre duhovnic și ucenic, una în care credinciosul este expus pericolului de a primi o îndrumare pur rațională care îl poate îndepărta de voia lui Dumnezeu.

În viziunea starețului Sofronie, însușirea cuvântului teoretic, fie el chiar despre Dumnezeu, încadrat în larga categorie a teologiei, nu poate duce la desăvârșire, fiind

---

[13] Arhim. Sofronie SAHAROV, *Despre Rugăciune*, Publistar, București, 2006, pp. 81-82.

numit în continuare „teologie abstractă”[14]. Adică, nu se poate echivala desăvârșirea cunoștințelor teologice cu desăvârșirea puterilor duhovnicești. Starea de mântuire și desăvârșire trebuie să fie caracterizată prin vederea și trăirea slavei Sale (cf. *In* 17, 24), iar vorbirea și elaborarea discursurilor despre Dumnezeu nu pot duce la împlinirea țintei creștinului[15]. Ceea ce poate însă să ducă la acea stare mântuitoare este dragostea, propovăduită permanent în Evanghelie, ca praxis al cunoașterii teologice[16]. Într-o formă foarte apropiată, Dom Basil vorbește în multe locuri despre cunoașterea dragostei, pe care o identifică cu cunoașterea lui Dumnezeu. În viziunea lui, această cunoaștere a Ziditorului se poate realiza doar în unire cu El, în dragoste[17]. Atunci când propovăduitorul cuvântului va ajunge la unirea cu Dumnezeu, întreaga lui viețuire va da mărturie despre dragostea pe care a cunoscut-o mai înainte.

„Cunoștințelor abstract-intelectuale” li se opun „cunoștințele ontologice”[18], cele care sunt roade ale lucrării harului în om, făcând posibilă cunoașterea dumnezeirii de către omul purtător de trup. Acestea sunt mântuitoare, însă se obțin prin întregul proces al nevoinței creștine, prin ceea ce Arhim. Sofronie numește „frângerea oaselor”[19]. În

---

[14] Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, p. 81.

[15] Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, p. 144.

[16] Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, p. 252. Vezi și opoziția mândriei în Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. II, p. 210.

[17] B. PENNINGTON, *Challenges in Prayer…*, p. 30.

[18] În continuare vorbim despre cunoștințe dobândite prin experiența harului.

[19] Arhim. S. SAHAROV, *Despre Rugăciune*, p. 94.

același sens, Dom Basil identifică înțelepciunea lui Dumnezeu nu cu un concept abstract, ci cu Însuși Fiul lui Dumnezeu Întrupat, mergând pe linia hristologică a lui William de Saint-Thierry[20].

Spre o metodă academică eclezială

Amândoi autorii văd în arta cunoașterii lui Dumnezeu mai mult decât un simplu raționament formal sau o enunțare de principii. Persoana cuvântătorului de Dumnezeu (teologul) trebuie să treacă dincolo de această graniță, mergând înspre descoperirea ontologică a Dumnezeirii. Având o astfel de experiență a cunoașterii, omul poate elabora enunțuri formale, însă folosindu-se exclusiv de acestea din urmă, nu va putea ajunge la acea trăire care îi conferă aptitudinile necesare propovăduirii unui cuvânt experiat.

Calea de veacuri a Bisericii cu privire la scopul și modul viețuirii este exprimată în gândirea Arhim. Sofronie în analogie cu o instituție de învățământ actuală[21], având o țintă (formulată în enunțuri și sistematizată de o știință) și o metodă pentru a ajunge la împlinirea țintei. Astfel că, în viețuirea creștină omul este dator să ajungă la cunoașterea

---

[20] Basil PENNINGTON, *A School of Love: The Cistercian Way to Holiness*, Canterbury Press, Norwich, 2000, p. 16.

[21] Vezi cuprinzătoarea lucrare a lui Matthew Penney cu privire la poziționarea Arhimandritului Sofronie față de teologia academică, *Η ακαδημαϊκή θεολογία κατά τον αρχιμανδρίτη Σωφρόνιο του Έσσεξ*, disertație master, Universitatea Aristotel din Tesalonic, Tesalonic, 2013.

lui Dumnezeu, aceasta fiind știința Bisericii, urmând două principii de bază: credința și împlinirea poruncilor[22].

În această știință a cunoașterii lui Dumnezeu nu mai putem vorbi de operarea cu principii și concepte abstracte, ci de revelații sau descoperiri pe care Însuși Domnul le face celui ce voiește. Aici se schimbă ordinea „logicii formale, aristotelice”[23], fiind umplută de logica dumnezeiască revelată.

> „Cei cărora le este cunoscut suflul Duhului Sfânt înțeleg că logica lui Aristotel nu se potrivește cuvântării de Dumnezeu, că acea realitate ce ni se descoperă cere o îndepărtare de la logica formală și trecerea în logica ale cărei categorii sânt însăși Ființa pe care Dumnezeu ne-o descoperă cu a Sa venire”[24].

Iarăși, părintele Sofronie pune în opoziție logica aristotelică cu discursul teologic. Învățăceii acestei școli nu mai sunt nevoiți să deprindă concepte abstracte și să accepte explicațiile date pentru relațiile dintre ele, nu primesc o informație a intelectului, ci primesc o descoperire ontologică care îi duce la viață veșnică și neîntreruptă[25].

În același registru, Dom Basil, reluând principiile enunțate de Toma de Aquino și William de Saint-Thierry, situează această știință a cunoașterii lui Dumnezeu dincolo de intelectul căruia îi este proprie logica formală și analiza[26]. Mai mult, merge și pe linia evagriană prin care

---

[22] Arhim. S. SAHAROV, *Rugăciunea – experiența Vieții Veșnice*, p. 189.
[23] Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. II, p. 160.
[24] Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, p. 156.
[25] Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. II, p. 171.
[26] Basil PENNINGTON, *Called: New Thinking on Christian Vocation*, Seabury, Minneapolis, 1983, pp. 9-10.

teologul este identificat doar în persoana celui care se roagă, în acest fel teologia putând deveni o realitate, o viață și o experiență zilnică, iar nu un concept filosofic.

Mărturia prin propria pildă

Propriul exemplu este văzut de cei doi ca având o importanță crucială în lucrarea de propovăduire. Cuvântul care își găsește ecou în praxisul propovăduitorului este cel care îl poate mișca pe ascultător. Cel mai autentic mod de împlinire a cuvântului stă în propria devenire întru sfințenie, în acest fel, omul se face felinar care împrăștie razele cu bun miros ale Duhului și care convinge prin însăși prezența personală.

În cazul părintelui Sofronie, întâlnirea cu Sf. Siluan a fost providențială, la el a văzut cu adevărat un cuvânt dogmatic cu multă putere[27], iar această mărturie a primit-o în chip firesc, mult mai ușor decât a vreunui învățător sau profesor. Mărturia acestora din urmă nu s-a bucurat de prezența conținutului dogmatic care să reveleze realitatea suprafirească a dumnezeirii. Nici o altă învățătură formală nu poate suplini setea de cunoașterea cea duhovnicească, de cunoașterea lui Dumnezeu, a Vieții Înseși. Însă, pe lângă conținutul dogmatic al propovăduirii, Arhim. Sofronie a văzut acest discurs întruchipat în starețul său, iar pilda vieții starețului dădea mărturie despre cele pe care acesta le arăta în cuvinte simple. Lupta

[27] Vezi Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, p. 43.

lui ascetică însoțea propovăduirea cuvântului și îi conferea autenticitate și putere[28]. De aceea, și ucenicul, la rândul lui, evita propovăduirea prin cuvânt a ceea ce nu reușea să împlinească prin faptă și considera exemplul vieții ca fiind cea mai însemnată învățătură[29]. Până la urmă, din perspectiva sa de monah ortodox, mărturisește că întreaga lui năzuință stă în a se găsi permanent în Dumnezeu, iar nu în încercarea de a transpune această stare în cuvinte:

> „Voi vorbi ca un simplu monah. În realitate, nu trebuie să căutăm cuvinte, ci a fi găsiți în Dumnezeu. Are puțină importanță dacă sunt capabil sau complet incapabil de a exprima și altora ceea ce înseamnă a fi găsit în Dumnezeu. Poate că incapacitatea mea mă face mai puțin potrivit să slujesc altora în această privință; dar, personal, în ceea ce mă privește, nu îmi lipsește nimic. Dacă sunt în Dumnezeu am tot ceea îmi este de trebuință și chiar mai mult"[30].

Așijderea, Basil Pennington consideră exemplul personal ca având o importanță capitală în propovăduirea Evangheliei, chiar mai mare decât cuvântul rostit. Va fi greu pentru ascultător să întrevadă valoarea cuvintelor și noua cale pe care acestea o proclamă dacă nu o va vedea împlinită chiar în viața învățătorului[31]. În caz contrar, misiunea lui va rămâne fără roadă, va fi ineficientă, iar ascultătorul nu va fi mișcat spre a împlini cuvântul

---

[28] Arhim. S. SAHAROV, *Despre Rugăciune*, p. 26.

[29] Vezi Arhim. S. SAHAROV, *Taina vieții creștine*, p. 42.

[30] Serge BOLSHAKOFF, Basil PENNINGTON, *In Search of True Wisdom: Visits to Eastern Spiritual Fathers*, Society of St. Paul, New York, 1991, p. 143.

[31] Basil PENNINGTON, *Daily We Touch Him: Practical Religious Experiences*, Image Book, Garden City, 1979, p. 97.

propovăduit. Pentru a-și susține afirmația, oferă exemplul maeștrilor din Orientul Îndepărtat, la care o componentă importantă în misiunea de învățare este propovăduirea unui lucru pe care deja l-au atins[32]:

> „Îi putem vedea pe tinerii noștri cei mai promițători, cei care își doresc cu adevărat să facă ceva într-o lume care ține cu orice preț să se îndrepte spre distrugere, cum dau curs chemărilor unor mari swami și roshi care făptuiesc ceea ce propovăduiesc… Doar atunci când propovăduind plinătatea chemării evanghelice… vom și trăi ceea ce învățăm, atunci vom deveni credibili, eficienți și interesanți"[33].

Până la urmă, Mântuitorul Hristos Însuși ne-a dat pildă de viețuire, cuvântul a fost prevestirea celor ce vor să fie, pe când exemplul a fost învățarea efectivă[34]. De aceea Arhim. Sofronie face apel la condiția fundamentală a libertății omului, iar în viziunea sa, învățătorul nu poate impune cuvântul, ascultătorii având deplina libertate de a digera mesajul propus, de a-l accepta sau a-l respinge[35]. Modelul poate fi imitat dacă este unul vrednic, însă libertatea celor care vor dori să-l imite este deplină.

Astfel că, în viziunea stărețului Sofronie, omul este dator să devină pildă de urmat prin viețuirea sa. Aceasta înseamnă că trebuie să trăiască viața creștină în modul cel mai deplin, urmând întru totul poruncile Evangheliei:

---

[32] B. PENNINGTON, *Daily We Touch Him…*, pp. 49-50.

[33] Basil PENNINGTON, „Jonah and the Vine", în: *Review for Religious*, XLIV (1985) 2, p. 173.

[34] Arhim. S. SAHAROV, *Despre Rugăciune*, p. 84.

[35] Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, p. 40.

> „Nu putem reînnoi strălucirea duhovnicească a Bisericii decât printr'o străduință limită de a trăi creștinește, evangheliceşte, neluând seama la cum se raportează la noi contemporanii noștri"[36].

Trăind astfel, omul ajunge la dobândirea sfințeniei, singurul lucru care poate convinge în propovăduirea creștinismului. Simpla propovăduire a cuvântului evanghelic fără a-l întruchipa în viața personală este asemănată cu un „chimval răsunător" (cf. *1 Cor* 13, 1) care nu are forța de a mișca mase sau conștiințe. Mai mult, Arhim. Sofronie vorbește și despre înalta și nobila chemare a creștinului de a se face pildă (cf. *1 Tim* 3, 16) după modelul lui Hristos, care și-a dat viața pentru mântuirea lumii, însă recunoaște că este o așteptare prea ridicată de la situația contemporană a lumii[37].

În același registru, Basil Pennington înțelege valoarea dobândirii darurilor sfințeniei, ca unele care se vor face izvor de sfințenie pentru ceilalți. În acest sens, asceza reduce opacitatea dintre om și Dumnezeu, ivită în urma înstrăinării celui dintâi. Apoi, primind darul harului, acesta se va revărsa în continuare și spre cei din jurul lui.

> „Asceza și rugăciunea ne ajută să devenim mai transparenți astfel încât să trăim bucuria mai deplin și mai profund. Apoi, noi vom deveni nădejde și izvor al acelei bucurii pentru frații și surorile noastre"[38.]

---

[36] Arhim. S. SAHAROV, *Taina vieții creștine*, p. 159.

[37] Vezi Arhim. S. SAHAROV, *Cuvântări Duhovnicești*, vol. I, p. 33.

[38] Basil PENNINGTON, *Listen With Your Heart: Spiritual Living with the Rule of St. Benedict*, Paraclete Press, Brewster, 2007, p. 176.

Această viziune se înscrie pe linia definiției educației dată de Toma de Aquino, „Contemplata aliis tradere"[39], adică a transmite și altora ceea ce am descoperit prin propria experiență, a deveni izvor care se dăruiește și a cărui sursă vine de Sus.

Pregătirea ascetică

Dom Basil adesea este surprins vorbind despre pregătirea unui discurs, a unei întâlniri, a unui moment important prin sporirea ascezei personale. De exemplu, iată ce spune referitor la pregătirea sa pentru întâlnirea premergătoare elaborării metodei cisterciene de rugăciune:

> „Nădăjduiesc și mă rog, și am postit astăzi, cerând ca Duhul Sfânt să vină peste noi în această lucrare, și să aibă loc o trezire spirituală în întreaga comunitate și în întregul Ordin, începând cu mine însumi. Doamne, miluiește!"[40]

Observăm acest tip de ascetism organizat înainte de a lua o decizie importantă, în anumite momente cheie din viața omului, care se manifestă, mai ales, prin post și rugăciune, după cuvântul evanghelic. Putem numi această practică ca fiind un *ascetism funcțional*, o intensificare a luptei ascetice înaintea unui eveniment important din viața omului.

Pentru dezvoltarea unei atitudini contemplative, Dom Basil recomandă urmarea unui ascetism care presupune

---

[39] Bernard SAUSE, „St. Benedict as Ascetical Theologian" în: *American Benedictine Review*, I (1950) 3, p. 345.

[40] B. PENNINGTON, *Jubilee: A Monk's Journal*, p. 119.

renunțarea la timpul personal în favoarea timpului petrecut pentru Domnul, numindu-l chiar „timp pierdut pentru Dumnezeu”[41]. Prin renunțarea constantă la orice activitate omenească pentru a-și dedica timpul lui Dumnezeu, omul renunță la sine și totodată împlinește în sine cuvântul evanghelic, dobândind o atitudine contemplativă care poate fi o pildă pentru ascultător. Continuând cu problematica renunțării la sinele propriu, Dom Basil consideră posibilă aplicarea în practică prin renunțarea mai întâi la visele, năzuințele născocite de propria minte. Aceasta înseamnă a cere împlinirea voii Domnului în viața personală, a fi deschis pentru primirea acestei voiri, iar a nu o înăbuși cu propria imaginație și propriile trasee născocite[42]. Pentru aceasta, ne oferă un exemplu de maestru spiritual din Orientul Îndepărtat care poate da mărturie prin propria renunțare, prin dedicarea unui timp consistent lui Dumnezeu:

> „Noi avem prea puțini maeștrii spirituali care să ne povățuiască, să ne îndrume, să ne îndemne spre deplina împlinire creștină. Aceasta este ceea ce mulți caută în zilele noastre, un adevărat maestru – unul care a trecut pe acolo și ne poate arăta calea... Roshi-ul nostru a petrecut între 6 și 14 ore pe zi în meditație timp de peste 50 de ani. El este cu adevărat un maestru, un maestru spiritual. Cum poate cineva să devină o persoană profundă, contemplativă, să nu mai vorbim de un maestru, fără a petrece în adâncuri câteva ore în fiecare zi?”[43]

---

[41] B. PENNINGTON, *Challenges in Prayer…*, p. 85.

[42] Basil PENNINGTON, *Long on the Journey: The Reflections of a Pilgrim*, Our Sunday Visitor Publishing Division, Huntington, 1989, p. 140.

[43] Basil PENNINGTON, „Christian Zen Retreat”, în: *Review for Religious*, XXXI (1972) 5, p. 713.

Acesta este cel care atrage mase și conștiințe. Poate unii vor fi atrași din curiozitate unei spiritualități puțin cunoscute, însă mulți vor înțelege că pregătirea lui ascetică de o viață umple de conținut orice discurs. În acest fel, prin asceză constantă și de lungă durată, orice creștin, dobândind o atitudine contemplativă, se poate face pildă celuilalt. La fel, pentru părintele Sofronie, această asceză este o pregătire vie și constantă pentru primirea cunoașterii dumnezeiești, care va putea să fie bază și suport al teologiei[44].

Concluzii

În gândirea celor doi autori, procesul ascetic personal are o importanță semnificativă în dezvoltarea unei atitudini contemplative care să favorizeze înțelegerea profundă a cuvântului lui Dumnezeu, doar în această stare propovăduitorul va putea să transmită adevăratul cuvânt al vieții. Acest lucru l-a făcut Mântuitorul înainte de ieșirea la propovăduirea publică, a practicat rugăciunea intensă și prin însingurare a petrecut un timp al pregătirii. Dacă omul urmează pilda Mântuitorului, va observa că această pregătire va genera în mod necesar și o nevoie constantă de a fi repetată și actualizată în fiecare zi. Un fior sfânt îl îndeamnă să privească cu teamă asupra propriei misiuni de propovăduire, tocmai pentru a nu deveni o călăuză oarbă care să transmită informații

[44] Vezi și Nicholas SAHAROV, *Iubesc, deci exist: teologia arhimandritului Sofronie*, Deisis, Sibiu, 2008, pp. 70-71.

religioase pur teoretice. Lucrul cu adevărat mântuitor se găsește prin cunoașterea ființială a lui Dumnezeu și prin procesul insuflării Duhului, însă aceasta se dobândește într-o școală ale cărei metode vor fi însoțite și de elemente ascetice.

Poate că, în gândirea celor doi autori, unul dintre cele mai importante aspecte ale propovăduirii este reprezentat de exemplul personal. Autenticul învățător convinge prin însăși prezența personală. De aceea, după Basil Pennington, maeștrii contemporani ai religiilor orientale se bucură astăzi de o autoritate crescută. Viața lor ascetică îi atrage și îi convinge pe ucenici. În același sens, propovăduitorul creștin va avea stabilită o țintă a sfințeniei, înaintând spre aceasta va reuși să devină din ce în ce mai credibil, în primul rând pentru că el însuși se va convinge de adevărul cuvântului revelat.

Înțelegem, prin această asociere a două gândiri creștine de tradiții diferite, că problematica ascetismului stă la baza oricărei inițiative educative creștine, fiind o preocupare comună, percepută ca o pregătire vie și constantă pentru primirea cunoașterii dumnezeiești, ca mai apoi să poată fi transmisă cu putere multă ascultătorilor.

Crucea în postmodernism

Drd. Gabriel Leontin Floruț
Facultatea de Teologie Reformată
Universitatea „Babeș-Bolyai" , Cluj-Napoca

Introducere

Veacul postmodern a adus cu cu el noi provocări pentru predicarea crucii lui Hristos și aceasta pentru că într-o societate pluralistă în care fiecare își are adevărul lui sarcina clerului de a predica evanghelia într-o lume a relativizării adevărului nu este deloc ușoară. De aceea mărturisim că este nevoie nu numai de forța argumentelor, ci mai ales de o lucrare autentică a Duhului Sfânt prin care să se poată transmite o atmosferă spirituală asupra recipienților evangheliei astfel încât străpunși de Cuvântul evangheliei aceștia să-și vină în fire întrebând ca cei de la Rusalii: „fraților ce să facem? Pocăiți-vă le-a zis Petru" (F.A. 1:37, 38). Arareori se aude de un ateu sau un pluralist religios că se prăbușește înaintea Crucii lui Hristos prin forța argumentelor însă când Duhul lui Dumnezeu preia cuvântul predicat și îl aplică ascultătorului de orice coloratură religioasă sau chiar non-religioasă acesta cade sub convingerea Duhului și realizează nevoia

lui de Salvator. În acest fel crucea lui Hristos este „înfiptă" în inima omului și acesta este mântuit indiferent de curentul cultural care străbate societatea pentru că Duhul Lui Dumnezeu emană un „curent" mai puternic decât orice curent filosofic.

Nebunia propovăduirii crucii și Nietzsche

Întotdeauna predicarea crucii a fost o ofensă pentru neamuri pentru că acceptarea crucii înseamnă subpunere și credință într-un Dumnezeu care moare și astfel prin „slăbiciunea lui Dumnezeu care este mai tare decât înțelepciunea oamenilor" (cf. 1 Cor. 1:25) omul să poată fi acceptat în fața divinității. Într-o lume în care cel mai tare și cel mai înțelept câștigă Dumnezeu a hotărât ca omul să fie mântuit prin nebunia predicării crucii. Dumnezeu nu a lăsat altă soluție omului: ori subpunere ori pedeapsă veșnică. Apostolul Pavel insuflat de Duhul Sfânt a lui Dumnezeu afirma astfel:

> De fapt Hristos m-a trimis nu să botez, ci să propovăduiesc Evanghelia, nu cu înțelepciunea vorbirii ca nu cumva crucea lui Hristos să fie făcută zadarnică. Fiind că propovăduirea crucii este o nebunie pentru cei ce sunt pe calea pierzării: dar pentru noi este puterea lui Dumnezeu. Căci este scris: „voi prăpădi înțelepciunea celor înțelepți și voi nimici priceperea elor pricepuți" (1 Cor. 1:17-19)

Subliniem faptul că predicarea crucii lui Hristos nu a fost niciodată considerată o nebunie mai mare decât în postmodernism și aceasta pentru că precursorul gândirii postmoderne nu a fost altul decât Nietzsche (1844-1900).

Prin filosofiile lui a influențat așa de mult gândirea postmodernă încât oamenii au ajuns să nege realitatea adevărurilor absolute creându-și pentru ei prin deconstructivism o realitate a lor înșiși prin care să își poată gratifica pofetele lor păcătoase crezând că pot astfel să evite pustiirea spirituală. Însă acest lucru nu a fost niciodată posibil pentru că tocmai „tata" lor spiritual, Nietzsche, a fost pustiit de lipsa prezenței lui Dumnezeu ceea ce l-a dus la o nebunie cruntă care l-a lăsat imobilizat la pat ani de zile. Yirmiyahu Yovel spunea: „nu degeaba s-a simţit singur cu revelaţia sa, izolat până la durere şi nebunie."[1] Dar ce anume susținea Nietzsche, care s-a considerat „nimicitorul moralei creștine"? El susținea că: „credinţa înseamnă *a nu vrea* să ştii ceea ce este adevărat."[2] El adus gândirea nihilistă pe care Ion Stoian o definește pe bună dreptate că „nihilismul este negarea oricărei credinţe fără să se ofere în schimb altele superioare. Este o atitudine de negare absolută."[3] Nietzsche nu numai că nega adevărul în sine, dar acesta avea o predilecție specială în a ironiza și a batjocori adevărurile sfinte dând frâu moravurilor ușoare pentru a arăta superioritatea unei vieți trăite în maximalizarea plăcerii față de viața înfrânată pe care creștinii voiau să o trăiască. El subliziază că teza lui este:

---

[1] Yirmiyahu Yovel, *Hegel, Nietzsche şi evreii. O enigmă întunecată*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 180.

[2] Friedrich Nietzsche, *Antihristul*, Editura Biblioteca Apostrof, Bucureşti, 1996, p. 74.

[3] Ion Stoian, *Dicţionar religios,* Editura Garamond, Bucureşti, 1997, p. 187.

> Îmblânzirea moravurilor noastre – aceasta este teza mea, dacă vreţi inovaţia mea – e o consecinţă a declinului; duritatea şi grozăvia moravurilor poate să fie, dimpotrivă, consecinţa unei vieţi supraabundente. [...] Căci ce este libertatea? Voinţa de a avea responsabilitate de sine. Menţinerea distanţelor care ne separă. Libertatea inseamnă domnia instinctelor virile, bucuroase de război, de victorie asupra tuturor celorlalte instincte, asupra instinctului fericirii.[4]

Predicarea crucii care presupune nu numai că Dumnezeu a suferit pentru oameni și a dus crucea în locul omenirii dar care mai susține că și creștinul trebuie să își ia crucea și să îl urmeze pe Hristos ceea ce este antagonic cu scrierile lui Nietzsche care celebrează desfrâul. Putem spune că într-o societate nietzscheană dedată la desfrâu prediarea crucii care presupune căință și înfrânare față de moravurile societății este o nebunie. Însă Dumnezeu nu-și schimbă opțiunea după mersul societății. El și-a lăsat biserica pe pământ care să predice un mesaj neschimbat cu o încărcătură spirituală nemaipomenită care poate să mântuiască omenirea indifernt de culturavremii.

Influența lui Nietzsche a fost așa de mare încât secolu XX a fost considerat *secolul morții lui Dumnezeu*. Pentru aceea dacă ne uităm ce s-a întâmplat în secolul XX în care lumea a încercat să îl scoată pe Dumnezeu din școli, din societate, din legi și din familie am asistat într-un singur secol la două războaie mondiale, și la nennumărate revoluții care s-a soldat cu mai mulți morți decât în nouăsprezece secole laolaltă.

---

[4] Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor,* Editura Eta, Cluj-Napoca, 1993, p. 53, 54.

Când lumea respinge și chiar batjocorește jertfa lui Hristos care a transformat miliarde de vieți aceștia trebuie să își jertfească copiii și chiar viețile lor pentru o nerozie a unui om ca Nietzsche care a spus: „Şi Dumnezeu Îşi are infernul Său: este iubirea Lui faţă de oameni... Răul suprem e necesar pentru supremul bine al supraomului."[5] Respingerea Crucii lui Hristos și a mesajului ei de fapt i-a dus pe oameni în infern. Biblia afirmă că „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea încât L-a dat pe singurul lui Fiu pentru ca oricine crede în EL să nu piară ci să aibă viață veșnică" (Ioan 3:16). Ignorarea și batjocorirea acestei dragoste a lui Dumnezeu aduce pedeaspsa veșnică nu pentru că omul nu poate fi mântuit ci pentru că omul se ridică împotriva lui Dumnezeu și se proclamă el însuși dumnezeu asupra vieții lui. Respingerea oricărei autorități și îndumnezeirea omului dar nu pe calea lui Hristos – așa cum scrie părintele Dumitru Stăniloaie – ci pe calea lui Nietzsche a adus prăbușirea socoetății care s-a întunecat din punct de vedere spiritual. Să nu uităm că marile atrocități care au avut loc pe Terra au fost făcute de oameni ca și Hitler, Stalin, Mussolini care care s-au adăpat din apele otrăvite a lui Nietzsche pe când credința în Jertfa lui Hristos a adus viață omenirii și încă viață din belșug (cf. Ioan 10:10).

Crucea însemană minusul vieții omului care trăia în depravare spirituală transformat într-un mare plus care asigură nu numai iertare de păcate dar și eliberare de

[5] Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 306, 366.

păcat pentru a putea trăi aceea viață virtuoasă pe care a trăit-o Isus pe pământ. Cu alte cuvinte Crucea lui Hristos nu are doar o conotație istorică prin care omul își aduce aminte de un Hristos istoric care a murit. Nu, ea comportă mai mult decât atât pentru că ea are putere de transformare și după 2000 de ani ca să schimbe vieți afectate de păcat în vieți asemenea vieții lui Hristos. Acolo în rănile lui există tămăduire și în sângele lui iertare de păcate. Dar pentru aceasta omul trebuie să admită că este un nevrednic și să lase mândria spirituală pe care gândirea nitzscheană a hrănit-o. Iată cum se exprimă Nietzsche: „judecata morală şi cea religioasă au în comun credinţa în realităţi care nu există. […] Toate mijloacele prin care s-a urmărit până acum ca omenirea să devină mai morală erau în esenţă imorale!”[6] Negarea absoluturilor lui Dumnezeu din Scriptură ba chiar considerând vorbele lui Hristos și a sfinților apostoli drept imorale nu fac altceva decât să paveze drumul pre prăbușirea eternă a omului. Spre uimirea multor creștini conservatori sunt unii oameni care cread în Dumnezeu dar în același timp adoră scrierile lui Nietzsche – Biblia satanistă printre alții a fost dedicată și lui Nietzsche de către sataniști. Aceasta a adus relativismul: omul poate trăi cu două realități total opuse fără ca acesta să semnaleze confuzie pentru că el nu vrea să supere pe nimeni. Pe bună dreptate apostolul Ioan spunea de unii farisei care au crezut in Isus dar de frica Iudeilor nu il mărturiseau pe Isus ci tot tradiția „pentru că au iubit

[6] Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, Editura Eta, Cluj-Napoca, 1993, p. 29.

mai mult slava oamenilor mai mult decât slava lui Dumnezeu" (Ioan 12:43). Nu-i de mirare că primii oameni care vor ajunge în iad conform cărții Apocalipsei sunt fricoșii (Apoc. 21:8). Profetul Osea într-un context similar spunea: „Pierirea ta Israele este că ai fost împotriva celui ce te putea ajuta" (Osea 13:9). Spiritul de vanitate și încleștarea pumnului împotriva autorității lui Dumnezeu și a căii lui de mântuire este osânda pe care omul și-o cere și Dumnezeu nu se lasă să fie batjocorit (Gal. 6:7).

Dorința aceasta după îndumnezeire și duhul de independență exacerbat de azi îl putem întrezări într-o formă mult mai diminuată și rafinată la primii oameni din grădina Edenului. Adam și Eva oameni au fost momiți de ispita diavolească: „veți fi ca Dumnezeu" (Gen. 3:5) și au căzut în ispită totuși nu putem vorbi de grotescul nitzschean care fățiș s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu fără să își ceară scuze. Primii oameni într-adevăr au căzut în păcat dar cel puțin le-a fost rușine și s-au ascuns/ s-au temut de Dumnezeu pentru că au realizat că au fost neascultători. Iar când Dumnezeu i-a întrebat de păcatul săvârșit aceștia cel putin au încercat să se scuze dar nu l-au acuzat pe Dumnezeu spre deosebire de Nietzsche care batjocorește sacru adus de Evanghelie. De aceea Dumnezeu a rostit protoevanghelia în care Dumnezeu a promis crucea – ca mod de mântuire a omului și de zdrobire a lui Satan- încă din ziua căderii omului (cf. Gen. 3:15). Spiritul de vanitate îl vedem peste tot în Sfânta Scriptură – mai ales în comportamentul poporului Israel – față de

Dumnezeu și de proorocii Lui dar mai vădit se vede în zilele noastre în care păcatul acesta a ajuns la culme; și nu-i de mirare pentru că Scriptura a proorocit despre aceste vremi exacerbate în mândrie și încăpățânare față de Dumnezeu și față de planul Său de mântuire. Apostolul Pavel spunea: „să știi că în zilele din urmă vor fi vremuri grele căci oamenii vor fi iubitori de sine... lăudăroși... hulitori... neînduplecați...obraznici, îngâmfați, iubitori mai mult de plăceri decât iubitori de Dumnezeu" (2 Tim. 3:1-4).

NU trebuie să mergem prea departe pentru că nihilismul acesta l-a influențat și pe marele poet al națiunii române – Mihai Eminescu – lucru care este vădit în poezia lui antihristică și anti religioasă *Eu nu cred nici în Iehova.* Să-l lăsăm pe Eminescu să se exprime în stilulul lui inegalabil în ceea ce privește tehnica scrierii de poezii:

Eu nu cred nici în Iehova
Nici în Buddah Sakya Muni
Nici în viață nici în moarte
Nici în stingere ca unii

Visuri sunt si unul și altul
Și tot una îmi este mie
De-oi trăi în veci pe lume
De-oi muri în veșnicie

Toate aceste taine sfinte
Pentru om frânturi de limbă
În zadar gândești căci gândul
Zău, nimic în lume schimbă

Și fiindcă în nimica
Eu nu cred – o, dați-mi pace
Fac astfel cum mie îmi pare
Și faceți precum vă place

Nu mă încântați nici cu clasici
Nici cu un stil curat și antic
Toate-mi sunt de-opotrivă
Eu rămân ce-am fost: romantic[7]

Se poate observa ușor nihilismul și pesimismul adus de Nietzsche și Shoepenhauer în gîndirea lui Eminescu. Ba mai mult disprețul și ironia cu care vorbește despre Iehova și lucrurile sfinte ca numindu-le ironic „taine sfinte". Răzvrătirea lui și spiritul de independență este vădit în versul „fac astfel cum îmi pare și faceți precum vă place". Cu alte cuvinte nu încercați să mă schimbați pentru că fiecare își este sieși autoritate; oricum „eu rămân ce-am fost". Duhul de încăpățânare, de independență față de Dumnezeu l-a dus și pe el (Eminescu) nu numai într-o viață vulgară și scrieri vulgare dar asemenea lui Nietzsche l-a dus într-un ospiciu de nebuni unde a și murit. Independența față de Dumnezeu duce la nebunie; așa după cum apostolul Pavel spune: „s-au fălit că sunt înțelepți și au înnebunit" (Rom. 1:22) sau

> „voi prăpădi înțelepciunea celor înțelepți și voi nimici priceperea celor pricepuți. Unde este înțeleptul? Unde este cărturarul? Unde este vorbărețul veacului acestuia?

[7] https://ro.wikisource.org/wiki/Eu_nu_cred_nici_%C3%AEn_Iehova

> N-a prostit Dumnezeu înțelepciunea lumii acesteia? Căci întrucât lumea cu înțelepciunea ei, n-a cunoscut pe Dumnezeu în înțelepciunea lui Dumnezeu, Dumnezeu a găsit cu cale să mântuiască pe credincioși prin nebunia propovăduirii crucii... care pentru iudei este o poticnire și pentru neamuri o nebunie; dar pentru cei chemați fie iudei fie greci, este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu" (1 Cor. 1:19-24)

În renumita carte *Understanding the Times* scrisă de David Nobel el arată până unde poate să meargă nebunia omului:

> White afirma că „mai devreme sau mai târziu fiecare fiinţă umană va simţi o chemare cosmică de a accede la dumnezeire". Meher Baba declară: „Există o singură întrebare. Şi odată ce ştii răspunsul la această întrebare, nu mai rămâne nimic de întrebat […] Cine sunt eu? Şi la această întrebare există un singur răspuns: Eu sunt dumnezeu!" Shirley MacLaine recomandă ca fiecare om să îşi înceapă ziua afirmându-şi propria dumnezeire. „Poţi să foloseşti sintagma *Eu sunt Dumnezeu*, ori *Eu sunt cel ce sunt,* aşa cum a folosit-o adesea Dumnezeu, sau poţi extinde afirmaţia aceasta pentru a se potrivi nevoilor tale."[8]

Unde a dus gândirea nitzscheană? La ideea de îndumnezeire prin autoproclamare care se vrea a ucide orice stimul de smerenie în fața lui Dumnezeu amăgindu-se pe ei înșiși că prin repetiții psihologice induse de autosugestie să trăiască o reverie a faptului că ei sunt: „Eu sunt Cel ce Sunt". Blestemată mândrie! La aceasta nu putem să spunem decât ceea ce spune David în Psalmul 14:1

[8] David A. Noebel, *Understanding the Times,* ACSI, Colorado Springs, 1995, p. 46.

„Nebunul zice în inima lui nu este Dumnezeu”. Evident gândirea nitzscheană nu numai că neagă absoluturile dar îl neagă pe Însuși Dumnezeu și nu-i de mirare că aceasta aduce întuneric spiritual asupra celor care îmbrățișează o astfel de concepție pentru că Însuși Mântuitorul spunea: „Eu sunt Lumina lumii. Cine mă urmează pe Mine nu va umbla în întuneric ci va avea lumina vieții” (Ioan 8:12). Umblarea în afara voii lui Hristos duce nu numai la un limbaj arogant ci la un comportament care își merită damnarea.

Totuși partea frumoasă în postmodernism este că oamenii sunt mai emoționali decât în modernismul rigid alrațiunii secolului XVIII. Asta înseamnă că deschiderea spre dragoste, emoție, imagine, miros culoare are un impact mai mare decât în absurdul grecesc conceptual. Ce vrem să subliniem cu aceasta este faptul că Dumnezeu în dragostea Lui și pentru acești oameni care îl batjocorec poate să folosească mijloace postmoderne ca să-i atragă înspre El folosind imaginea crucii și descrierea suferințelor lui Hristosîn așa fel încât aceștia totuși să poată fi mântuiți. Pentru că Dumnezeu este dragoste (cf. 1 Ioan 4:16) și nu dorește moartea păcătosului ci mai degrabă întoarcerea lui (cf. Ezechiel 33:11). Și accentuăm lucrul acesta pentru că Dumnezeu se jură pe Sine când spune aceste lucruri: „pe viața mea zice Domnul...” (v. 11a).

Conceptul „justificării prin credință” în postmodernitate

Într-un astfel de context postmodern croit de gândirea lui Nietzsche este de folos să spunem că Crucea lui Hristos este totuși mai tare decât Nietzsche și învățăturile lui iar mandatul lăsat de Isus de a merge și a face ucenici din toate neamurile...” (Mat. 28:19) este funcționabil și azi. Însă evanghelizarea lumii presupune înțelegerea crucii și proclamarea ei într-o societate care își maximalizează plăcerea și își reduce sentimentul de vinovăție. Justificarea prin credință este doctrina care aduce lumină asupra condiției umane dar și asupra a ceea ce oferă Dumnezeu ca suport pentru răscumpărarea omenirii din orice nelegiuire.

Începem prin a defini justificarea prin credință care înseamnă că: „cel îndreptăţit prin credinţă este acela care, separat de dreptatea faptelor, înţelege dreptatea lui Cristos prin credinţă şi, îmbrăcat în ea, apare înaintea lui Dumnezeu nu ca un om păcătos, ci ca un om drept.”[9] Sau în termenii lui Gordon Spykman ea mai este denumită şi marele schimb[10]. Minunea îndreptățirii prin credință este că un Dumnezeu drept și sfânt care trebuia să pedepsească lumea pentru păcatele ei a hotărât în decretul său făcut din veșnicie ca păcatele lumii să fie plătite de El prin

---

[9] Jean Calvin, *Învăţătura religiei creştine*, vol. 1, Editura Cartea Creştină, Oradea, 2003, p. 852.

[10] Gordon J. Spykman, *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 493.

jertfirea trupului Fiului Său Isus astfel încât nelegiuirile omului să cadă asupra lui Hristos iar neprihănirea lui Hristos să fie îmbrăcată de omul păcătos în așa fel încât acesta să poată sta drept înaintea lui Dumnezeu Tatăl pe baza meritelor lui Hristos. John Stott afirma acest adevăr astfel:

> Aşa suntem noi în ochii lui Dumnezeu Tatăl, cum este Însuşi Fiul lui Dumnezeu. Aceasta se poate numi absurditate, nebunie, furie sau orice altceva. Este înţelepciunea şi mângâierea noastră; noi nu vrem să mai ştim nimic în lume decât atât, că omul a păcătuit şi Dumnezeu a suferit; că Dumnezeu S-a făcut pe Sine păcatul oamenilor şi că oamenii au fost făcuţi dreptatea lui Dumnezeu.[11]

Statutul omului păcătos se schimbă în momentul în care penitentul crede în Cel care a plătit în locul Său și astfel este socotit- nu făcut- neprihănit. Așa dar Dumnezeu poate rămâne drept dar și să socotească pe temeiul sângelui Fiului Său pe cei păcătoși drept neprihăniți. Pe bună dreptate Calvin sublinia faptul că „balamaua pe care se învârte religia”[12] este justificarea prin credință.

Când vorbim despre justificarea prin credință se poate observa de-asemenea o tensiune divină în inima lui Dumnezeu între justiția lui Dumnezeu și dragostea lui Dumnezeu. Această tensiune o rezolvă Crucea lui Hristos. Așadar, Dumnezeu nu putea să ierte lumea „pe gratis” pentru că Dumnezeu este drept iar plata păcatului este

---

[11] John R.W. Stott, *Crucea lui Cristos*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, U.S.A., 1992, p. 195.

[12] Graham Miller, *Calvin's Wisdom: Anthology Arranged Alphabetically*, The Banner of Truth Trust, Edinburgh, 1992, p. 181.

moartea și fără vărsare de sânge nu este iertare. Iertarea fără vărsare de sânge pentru păcat însemna încetarea ființării lui Dumnezeu care în caracterul Său este drept. El nu se poate nega pe Sine. Pe de cealaltă parte dacă Dumnezeu ucidea întreaga lume care merita osânda atunci Dumnezeu nu era dragoste Așa că Dumnezeu în înțelepciunea lui a rezolvat această dilemă satisfăcându-și dreptatea Lui sfântă în jertfirea trupului lui Hristos arătând în același timp în crucea lui Hristos nu numai ura lui față de păcatele omenirii dar și dragostea lui pentru păcătoși. De fapt, „natura lui Dumnezeu nu poate fi exprimată deplin într-un singur cuvânt"[13]. El este drept și plin de dragoste în același timp. Înțelegerea acestui fapt l-a făcut pe Luther definească îndreptțășirea prin credință drept: „articolul principal al tuturor doctrinelor creştine, care în realitate este semnul creştinilor adevăraţi"[14].

Problema justificării în postmodernism este refuzul omului de a accepta condiția lui păcătoasă și disperarea după Mântuitorul Hristos – fără de care omul este pierdut veșnic. Ba mai mult omul nu este vinovat numai pentru ceea ce face ci și pentru păcatul adamic. Acesta este un lucru foarte greu de acceptat pentru un postmodernist. Însă justificarea prin credință se impută celui care crede în Isus în același fel în care s-a imputat și păcatul adamic de care toți suntem vinovați ca și când noi înșine am fi fost acolo în

---

[13] John R.W. Stott, *Crucea lui Cristos*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, U.S.A., 1992, p. 127.

[14] John R.W. Stott, *Crucea lui Cristos,* Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, U.S.A., 1992, p. 179.

grădină. Rațiunea umană refuză să se „autoincrimineze" pentru păcatul adamic. Dumnezeu a imputat păcatul adamic asupra rasei umane întucât Adam a fost reprezentantul nostru federal înaintea lui Dumnezeu. Apostolul Pavel face lumină asupra imputării păcatului lui Adam asupra imanității atunci când spune: „de aceea după cum printr-un singur om a intrat păcatul în lume și prin păcat a intrat moartea, și astfel moartea *a trecut* asupra tuturor oamenilor din pricină că toți au păcătuit" (Romani 5:12). Dar lucrarea crucii vine pe același fundament. Care? După cum fără ca noi să fi păcătuit fizic în gădina Edenului împotriva lui Dumnezeu suntem vinovați întrucât greșala lui *a trecut* asupra oamenilor „din pricină că toți au păcătuit" tot în același fel justificarea/îndreptățirea lui Dumnezeu *a trecut* asupra celor care cred în Isus „fără să simţim durerea şi în mod invizibil am putea spune[15], după cum se exprima J.I. Packer ca și când noi am murit fizic pe cruce. De altfel Dumnezeu a considerat că dacă unul a murit pe cruce toți au murit. Aposstolul Pavel a spus: „am fost răstignit împreună cu Hristos" (Gal.2:20). Sigur că Pavel nu a murit fizic cu Cristos pe cruce dar s-a identificat prin credință cu mortea lui Hristos fără să simtă durerea și în mod invizibil. Ba mai mult apostolul subliniază și mai clar acest lucru când afirmă că:

> astfel dar, după cum printr-o singură greșală a venit o osândă, care a lovit pe toți oamenii, tot așa printr-o singură hotărâre de iertare a venit pentru toți oamenii o

[15] J.I. Packer şi Mark Dever, *In My Place Condemned He Stood,* Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2008, p. 86.

> hotărâre de neprihănire care dă viața. *Căci după cum prin neascultarea unui singur om cei mulți au fost făcuți păcătoși, tot așa prin ascultarea unui singur om, cei mulți vor fi făcuți neprihăniți"* (Rom. 5:18-19)

Cu alte cuvinte nimeni nu poate avea pretenția să fie socotit neprihănit prin credință dacă nu acceptă și cealaltă parte a gândirii lui Dumnezeu și anume că după cum păcatul a trecut asupra tuturor oamenilor – fără sa facă nimic- tot așa mântuirea a trecut asupra oamenilor – care cred în jertfa lui Hristos – în mod pasiv, prin credință fără fapte (cf. Efes. 2:8,9). Gordon Spykman sublinia ideea că:

> Dreptatea lui Dumnezeu este în ultimul Adam şi ne este imputată nouă pe fundamentul rolului de Mediator al comunităţii reînnoite prin legământ. Adam a acţionat ca şi reprezentat al vechii umanităţi, Cristos ca şi reprezentant al noii umanităţi. De aici se deschide drumul pentru a înțelege îndreptăţirea, care înseamnă imputarea dreptăţii lui Cristos nouă prin credinţă ca şi act suveran al lui Dumnezeu prin har.[16]

Generației postmoderne îi displace ideea de „milă" pentru că nu se vede vrednică de milă. Ea nu-și vede nevoia de un Salvator. O generație care își este sieși suficientă. De aceea, așa după cum am spus la începutul acestei lucrări, cea mai mare nevoie a clericilor în astfel de vremuri este umplerea cu Duhul Sfânt care dă forță argumentelor și cunoștinței biblice și laice în expunerea meajului crucii în așa fel încât omul să cadă cu fața la pământ și să-și recunoască mândria și orbirea spirituală

[16] Gordon J. Spykman, *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 325.

pentru a se putea naște la o viață nouă care duce la îndumnezeire – în termenii lui Dumnezeu frumos explicată de părintele Dumitru Stăniloaie care presupune: „desăvârşirea şi deplina pătrundere a omului de Dumnezeu, dat fiind că în alt chip el nu poate ajunge la desăvârşire şi la deplina spiritualizare”[17] – adică asemănarea cu Hristos. Când nihilistul realizează dintr-o dată sub influența Duhului Sfânt că

> Cristos trebuia să devină cel mai mare păcătos, criminal, adulterin, hoţ, rebel, blasfemator etc. care a existat sau ar putea exista vreodată în lume. Pentru că El, fiind făcut o jertfă pentru păcatele lumii întregi, nu mai este o persoană inocentă şi fără de păcat. […] Tatăl nostru milos […] L-a trimis pe singurul Lui Fiu în această lume şi a pus asupra Lui păcatele tuturor oamenilor, spunând: „Fii Tu Petru, cel care s-a lepădat; Pavel, cel care a persecutat, a hulit şi a asuprit fără milă; David cel care a comis adulter; păcătosul care a mâncat mărul în Paradis; hoţul care a stat atârnat pe cruce; pe scurt, fii Tu aceea persoană care a comis păcatele tuturor oamenilor; de aceea plăteşte Tu pentru ei şi împlineşte Tu dreptatea în locul lor.” Iar acum vine Legea şi spune: Îl găsesc păcătos […] de aceea, lăsaţi-L să moară pe cruce.[18]

Atunci și doar atunci are loc ceea ce Scriptura numește *metanoia* adică schimbarea minții de care este atâta nevoie în societatea aceasta care se face vinovată de păcatul Sodomei și Gomeorei: „...trăia într-o liniște nepăsătoa-

---

[17] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi Mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002, p. 425.

[18] J.I. Packer şi Mark Dever, *In My Place Condemned He Stood,* Crossway Books, Wheaton, Illinois, 2008, p. 85.

re" (Ezechiel 16:49). Nepăsarea față de lucrurile sfinte sau acceptarea fiecărui punct de vedere de frică de a nu supăra pe nimeni este rezultatul relativismului. Dumnezeu însă nu acceptă rival când este vorba de gloria lui revelată în crucea lui Hristos pentru că El a hotărât ca omul să fie mântuit prin nebunia propovăduirii crucii lui Hristos. De aceea cine are pe Fiul are viața. Cine nu are pe Fiul nu are viața ci mânia lui Dumnezeu rămâne peste el.

Biserica Domnului este chemată să proclame acest adevăr neschimbător a lui Dumnezeu cu prețul vieții pentru că este o poruncă dată de Dumnezeu ar mai ales din dragoste pentru Cel care ne-a iubit întâi. Misiunea eklesiei este aceea de a merge ca mieii în mijlocul lupilor vremii cu un mesaj care are puterea de a transforma lupii în oi pentru slava lui Dumnezeu. Și acest lucru este posibil pentru că nu suntem singuri. De partea noastră este Însuși Marele Păstor al oilor (cf. 1 Petru 2:25).

Filozofia isihastă – premisă pentru cateheza contemporană

Pr. Lect. dr. Roger Coresciuc
Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae"
Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași

1. Dezvoltarea unui catehumenat mistagogic

Darurile duhovniceşti nu pot fi dobândite la voia întâmplării. Dinamica intrării în „atmosfera harului" implică familiarizarea cu modalităţile în care Dumnezeu se manifestă în viaţa omului. Această familiarizare cu lucrerea lui Dumnezeu poate fi numită pe drept cuvânt o perioadă de catehumenat, în care cel angajat pe drumul despătimirii se apropie în chip mistagogic de Dumnezeu. Acest catehumenat mistagogic, obligatoriu pentru urcuşul duhovnicesc, nu poate fi aşadar lăsat să se dezvolte în orice fel de condiţii. Aşa după cum spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, dezvoltarea mistagogică a reflecţiei teologice nu se face de unul singur, fără legătură cu întreaga tradiţie ascetică a Bisericii. Acea urare a Sfântului Chiiril – „să dea Dumnezeu să fiţi băgaţi înăuntru chiar de Împărat"[1] – este

[1] Sfântul CHIRIL al Ierusalimului, *Procateheza,* 1, în *Cateheze,* traducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003, p.5.

esenţială pentru înţelegerea dezvoltării mistagogiei ortodoxe. Creştinul nu se bizuie pe înţelepciunea lui pentru a se familiariza cu prezenţa lui Dumnezeu, ci Dumnezeu Însuşi devine mistagog pentru oricine se arată disponibil lucrării harului. Hristos, prin lucrarea Duhului şi cu bunăvoinţa Tatălui îl introduce pe om în taina înţelegerii celei adevărate. Înţelegerea cea adevărată este accesibilă în paradigmele care ne sunt furnizate de exemplele clasice educative: familia şi mXnăstirea. În cazul familiei, copilul va percepe mereu, în ordinea firească a lucrurilor, că doar părinţii lui naturali sunt părinţi în adevăratul sens al cuvântului, şi că orice alt substitut, oricât de performant ar putea să pară la prima vedere, este de fapt o ingerinţă în firescul lucrurilor. Niciodată, nici măcar părinţii celor mai buni prieteni de-ai noştri, nu ne sunt cu adevărat părinţi. Un copil, un adolescent sau un om matur nu vor putea niciodată migra spre alte forme de familie şi de paternitate fără să dăuneze firescului lucrurilor. Nu ne putem schimba părinţii oricând şi oricum. În cazul mănăstirii, paternitatea duhovnicească joacă un rol deosebit de imporant în stabilitatea ucenicului şi în nepărăsirea cadrului fizic în care această paternitate se dezvoltă. Mănăstire de metanie rămâne mereu în conştiinţa monahului drept mănăstirea formativă, care oferă repere importante pentru întreaga dezvoltare duhovnicească. Aşadar, mistagogia are nevoie de cadru propice de dezvoltare, asimilabil paradigmelor amintite mai sus.

Sfântul Grigorie Palama s-a arătat atât de devotat apărării cauzei isihaste tocmai pentru că a simţit că demersul lui Varlaam se născuse pe fondul unei analize exterioare a

„fenomenului" isihast. Varlaam venea de pe poziţia catehumenului total neiniţiat, şi avea pretenţia oferirii unor catalogări care rămâneau fundamental exterioare. Acelaşi Sfânt Chiril al Ierusalimului oferă o imagine a acestei exetriorităţi care poate fi aplicată cu succes oricărei încercări de catalogare a vieţii Bisericii fără înţelegerea ei din exterior:

> „Până acum erai numit catehumen; cuvintele dumnezeieşti răsunau în afară de tine de jur-împrejur. Auzeai de nădejde, dar nu o ştiai. Auzeai de taine, dar nu le înţelegeai. Auzeai Scripturile, dar nu cunoşteai adâncul lor"[2].

Dacă la începutul acestui subcapitol vorbeam de „catehumenat mistagogic", este evident faptul că termenul nu poate fi aplicat şi exteriorităţii de care a dat dovadă Varlaam. Aşa-zisul „catehumenat" al lui Varlaam este unul brut, lipsit de orizontul înţelegerii adâncite. Monahul calabrez oferea judecăţi de valoare fără să cunoască fondul real al întregii „filosofii isihaste". Parafrazând vorbele Sfântului Chiril al Iersualimului, şi aplicându-le lui Varlaam, am putea spune că toate îndemnurile sfinţilor isihaşti îi rămâneau exterioare, iar nădejdile şi lucrurile concrete dovedite de experiena acestora erau pentru el doar simpole concepte, în vreme ce tainele vieţurii isihaste îi rămâneau întru totul neînţelese.

Înrădăcinarea şi asumarea „filosofiei isihaste" nu sunt posibile doar prin analiza şi asimilarea teoretică a acestei filosofii. E necesar ca cel pornit pe drumul descoperirilor

[2] Sfântul CHIRIL..., *Cateheze...*, pp. 8-9.

isihaste să fie conştient că dacă se va încredinţa tradiţiei Bisericii va trebui să fie pregătit să respire aerul tare al înălţimilor duhovniceşti care sunt de neatins prin teoretizări seci. Cuvintele întregii tradiţii isihaste vor începe să lucreze din interior, pentru că ele sunt adevărate purtătoare de har. Aşa cum spune Sfântul Chiril al Ierusalimului,

> „acum însă cuvintele dumnezeieşti nu mai răsună în jurul tău, ci răsună în adâncul tău, căci Duhul locuieşte în tine şi face de acum înainte mintea ta casă dumnezeiească”[3].

Această simţire a lucrării lui Dumnezeu şi această familiarizare cu „atmosfera harului” nu sunt rezultate ale vreunui dar firesc. Natura nu poate imprima în suflet particularităţi care nu ţin de fire, pentru că dacă lucrul acesta s-ar întâmpla, particularităţile respective ar purta pecetea artificialului. În plus, exorcizările despre care vorbeşte tot Sfântul Chiril al Ierusalimului în *Procateheza* sa ar putea fi interpretate în cheie de înţelegere isihastă, şi această interpretare ne-ar oferi rezultate îngrijorătoare: darurile fireşti sunt absolutizate de către cei nefamiliarizaţi cu lucrarea harului, artificialul ţine loc de natural, dumnezeiescul este uşor confundat cu lumescul, necreatul este pus pe acelaşi palier cu creatul, experienţa duhovnicească nu mai impresionează decât prin aspectul ei „exotic”. Creaţia nu mai este exorcizată de propriile fantasme, demonii părerii de sine şi ai succesului îşi consolidează tot mai mult poziţia în sufletul rupt de mireasma harului, artificialul devine regula de bază

[3] Sfântul CHIRIL..., *Cateheze...*, p .9.

generală. Însăşi disoluţia sentimentelor puternice care ar trebui să caracterizeze „bărbatul în Hristos" îndeamnă la o încercare de exorcizare culturală, psihologică, economică şi chiar socială. Însă cum acest lucru nu va fi niciodată posibil la scară mare, tipurile de exorcizare amintite mai sus pot fi individualizate şi asumate în particular de oricine doreşte să se desprindă de mirajul filosofiei lumeşti şi să intre în „lumea harului":

> „Ceea ce face valabilă o teologhisire este şocul de viaţă nouă şi înnoitoare pe care-l propune celui care caută mântuirea, coerenţa în Taine şi în viaţa cotidiană a Împărăţiei, cu alte cuvinte, bucuria descoperirii că aparţii lui Dumnezeu, ca rob şi ostaş în ofensivă, deopotrivă, ca mort şi înviat, ca pierdut şi aflat, ca om întreg, rege şi cunună a creaţiei şi a re-creaţiei lumii, dar adâncit de iubirea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte ceea ce face vie o teologie este Dumnezeu care se simte prezent, viu în ea. Căci Ortodoxia nu propune un nou mod de a filosofa asupra lumii, ci un mod de viaţă efectiv nou, încercat în focul tristeţii radioase pe care o produce ritmul liturgic al Bisericii şi ritmul personal al acceptării Bisericii ca parte integrantă a cotidianului tău, nodul de sens al fiinţei tale. Într-o ontologie a valorilor moderne teologia nu cuprinde aplauze, acceptări preconcepute, nu lasă nepedepsit de diavol curajul de a-l demasca, de a-l pune la punct, adică la călcâiul de ger al iadului[4].

A intra în „rânduiala" „atmosferei de har" presupune asumarea înfrânării de la cele ale lumii şi dedicarea întregii fiinţe relaţiei nemijlocite cu lucrarea şi prezenţa lui

---

[4] Pr. Conf . Dr. Constantin Necula, *Teologia ca exerciţiu de bucurie şi admiraţie – pretext la bucuria rostirii despre teologie,* în *Revista Teologică,* 1/2008, Sibiu, p. 9.

Dumnezeu. Smerenia unui astfel de demers nu are nimic de-a face cu promovarea culturii succesului, atât de răspândită în lumea modernă. Cel care începe să simtă lucrarea lui Dumnezeu nu îşi mai potenţează darurile fireşti pentru a intra în competiţie cu alţi posesori de daruri fireşti, ci se concentrează asupra dezvoltării darurilor duhovniceşti, într-o stare de smerenie totală. Simţirea propriei neputinţe îl va obliga să nu mai caute recunoaştere din partea semenilor, pentru că singura recunoaştere care îl va hrăni autentic va fi însăşi simţirea lucrării harului. Smerenia reală, neprefăcută, lipsită de componente psihologice discutabile îi adevereşte isihastului faptul că întrega Creaţie este locul dezvoltării chipului lui Dumnezeu în om, şi că orice competiţie care are la bază daruri fireşti nu va putea niciodată să atingă acest scop: dobândirea asemănării cu Dumnezeu.

> „Dobândirea libertăţii lăuntrice permite exersarea stării de jertfelnicie care-l responsabilizează pe om nu doar faţă de semenii săi, ci şi faţă de cosmos, omul fiind un adevărat preot al creaţiei. Nu putem reduce sintagma «omul-preot al creaţiei» la o simplă formulă teoretică a cărei repetare s o transforme într-un clişeu îndepărtat de experienţa practică. Preoţia implică în primul rând dobândirea unei stări lăuntrice de jertfă prin care slujitorul devine o ardere de tot bineplăcută înaintea lui Dumnezeu. În această stare interioară de jertfă curată, dorul de Dumnezeu prinde rădăcini în noi, se ramifică şi se concretizează într-o strădanie permanentă de a trăi prin Hristos; cum spun Sfinţii Părinţi, de a veda cu ochii lui Hristos, de a auzi cu urechile lui Hristos, de a gusta cu gura lui Hristos. Această dorinţă nestăvilită de a-L resimţi pe Hristos ca o prezenţă permanentă şi efectivă care să ne

> prezinte şi să ne reprezinte în faţa lumii contribuie la ascuţirea conştiinţei profetice ce ne fereşte de monotonia şi formalismul unui ritualism lipsit de fecunditatea Duhului”[5].

Smerenia reală îl pune pe isihast în starea de recunoaştere reală a propriilor neputinţe, şi acest fapt îl determină să îşi recunoască incapacitatea de a oferi soluţii de pe poziţia judecătorului infailibil. Cu toate acestea, soluţii oferite de astfel de oameni, care nu încetează să îşi proclame neputinţa, sunt printre cele mai autentice propuneri de teologhisire. Este şi cazul Sfântului Maxim Mărturisitorul, care deşi era întru totul convins de incapacitatea sa exegetică, a reuşit să ofere lumii creştine, sub înrâurirea harului dumnezeiesc, un demers exegetic inegalabil:

> „În ciuda rezervelor repetate exprimate de Sfântul Maxim în ceea ce priveşte reuşita demersului său exegetic, răspunsurile sale la întrebările egumenului Talasie şi înţelesurile date textelor biblice dificile trimise de acesta se vor constitui într-una din cele mai cunoscute şi mai importante lucrări patristice din toate timpurile, care, între lucrările Sfântului Maxim, ocupă, ca importanţă, unul din primele locuri, dacă nu chiar primul”[6].

Puterea înţelepciunii lui Dumnezeu transformă neputinţele asumate real în daruri duhovniceşti neobişnuite pentru paradigmele de care se serveşte cel care ignoră lucrarea harului dumnezeiesc. Lucrarea Apostolilor, de neînţeles pentru orice filosofie care promovează cultura

---

[5] Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creaţiei,* ed. ASAB, Bucureşti, 2004, p.231.

[6] Pr. Dr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului,* Ed. Bizantină, Bucureşti, 2002, p. 162.

succesului, a fost tocmai rezultatul acestei ieşiri din stări paradigmatice naturale. Pentru orice gândire care exclude prezenţa şi lucrarea harului, misiunea Apostolilor, kerygma apostolică în ansamblul ei, se fondează pe un plan de acţiune incomprehensibil: oameni simpli, neinstruiţi, lipsiţi de o educaţie profană solidă (cu câteva excepţii), au asumat rolul de propovăduitori ai unui cuvânt neobişnuit pentru urechile contemporanilor.

2. Cateheza contemporană: conectarea la sursa patristică

Cum pot fi aplicate toate acestea în cadrul pastoraţiei contemporane? Cum poate cateheza modernă să nu abdice de la rolul ei misionar? În ce măsură preotul va putea reduce filosofia succesului în propria parohie, construind personalităţi dedicate vieţii de smerenie şi de câştigare a realismului duhovnicesc? Pericolul care uneori poate fi cu greu sesizat în pastoraţia contemporană este tocmai neglijarea promovării unei perspective patristice autentice, ferite şi de orice manifestare pietistă dar şi de orice dinamism triumfalist, ambele menite să distrugă tocmai fundamentele autentice ale vieţuirii duhovniceşti. Sesizarea puterii înţelepciunii lui Dumnezeu şi apoi asumarea totală a conştiinţei acestei puteri este soluţia de neocolit pentru orice iniţiativă pastorală care se doreşte a fi autentică.

Vorbind despre puterea înţelepciunii lui Dumnezeu care lucrează în omul smerit, Sfântul Grigorie Palama spune:

„Însă cu adevărat dar al lui Dumnezeu şi nu dar firesc este înţelepciunea lui Dumnezeu pe care o avem noi, şi care, dacă se revarsă peste simplii pescari îi face, după marele Grigorie Teologul, fii ai tunetului, care fac să răsune cuvântul lor până la marginile lumii; dacă se revarsă peste vameşi, face din ei neguţători de suflete; dacă se revarsă peste persecutorii cei plini de zel fiebinte, îi schimbă, şi astfel Saul devine Pavel şi ajunge de pe pământ «până la al treilea cer şi aude lucruri de negrăit» II Corinteni 12, 2-4. Prin ea şi noi putem deveni după chipul lui Dumnezeu şi putem exista astfel şi după moarte"[7].

Întreaga viaţa duhovnicească are drept scop îndumnezeirea omului şi participarea plenară a acestuia la lucrarea harului. Literatura ascetică insistă pe conformarea vieţii după principiile care stau la baza tuturor încercărilor reuşite de adâncire în viaţa isihastă. Întruparea lui Hristos constituie punctul central al acestei conformări. Fără Întrupare, orice demers ascetic, oricât de autentic ar fi, nu va putea atinge scopul aminit mai sus.

O scurtă trecere în revistă a câtorva fraze culese din *Scara* Sfântului Ioan Scărarul ne arată în ce măsură unele precepte, care la prima vedere pot părea că au doar un conţinut moral, trimit către realităţi mult mai înalte. Astfel, îndemnul „ţine să superi mai degrabă pe oameni

[7] Sfântul GRIGORIE Palama, *Triada I.22,* în Γρηγοριϖου του ¯Παλαμαϖ, Συγγραϖμματα,ϑΥπερ ηϑσυχαζοϖντων, ΤΟΜΟΣ Α', εισαγωγηϖ Παναγιω ϖτου Χρηϖστου, Tesalonic, 1988, p.385 (traducerea îmi aparţine şi face parte din volumul pregătit pentru publicare în 2017 la ed. Basilica a Patriarhiei Române).

decât pe Dumnezeu"[8] nu are în aparență decât o încărcătură morală. Respectul lui Dumnezeu trebuie să primeze în fața așteptărilor pe care le avem din partea oamenilor. Dacă însă integrăm fraza aceasta în ansamblul *Scării* vom remarca adâncimea ei soteriologică. Alipirea de Dumnezeu şi preferința Acestuia nu este o simplă satisfacere morală a unui precept, ci ea reprezintă adevăratul drum către îndumnezeire, adevărata cale prin care omul se împlineşte ontologic. El descoperă că viața dumnezeiească nu poate fi comparată cu nimic din cele ale lumii acesteia, şi că o eventuală căutare a slavei din partea oamenilor nu îi va hrăni autentic căutările: „Cel ce s-a atins de frumusețea rugăciunii fuge de mulțimi ca un asin sălbatic"[9]. Atingerea de frumusețea rugăciunii şi implicit de frumusețea harului satură sufletul cu mâncarea cea adevărată. În această filosofie a intrării în „frumusețile cele nepieritoare" un mare rol îl are stăpânirea limbii şi a curiozității:

> „Când ieşi afară, înfrânează-ți limba. Căci poate să risipească în grabă multe osteneli. Câştigă-ți o stare de suflet neiscoditoare. Căci curiozitatea poate întina liniştea, cum nu o poate altceva"[10].

Isihia nu se poate dezvolta în zgomotul lumii. Dacă ar fi fost un simplu precept care ar fi trebuit îndeplinit formal, probabil că lupta ascetică pentru împlinirea lui nu

---

[8] Sfântul IOAN Scărarul, *Scara dumnezeiescului urcuş,* 25, 41, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii,* 9, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2013, p. 311.

[9] Sfântul IOAN Scărarul, *Scara...*, 27, 21, p. 393.

[10] Sfântul IOAN Scărarul, *Scara...*, 28, 49, p. 401.

ar mai fi fost atât de intensă. Însă Întruparea lui Hristos îl provoacă pe isihast la atenţie maximă în toate etapele acestei creşteri. Ţinta sa este îndumnezeirea, şi ca atare nu îşi poate permite să piardă timp cu înfumurări şi manifestări egoiste mondene:

> „Nu fi îndrăzneţ, chiar dacă ai dobândit curăția. Mai degrabă apropie-te întru multă smerită cugetare şi mai multă îndrăznire vei avea”[11].

Smerenia îngemănată cu realismul duhovnicesc direcţionează atenţia nevoitorului asupra propriilor patimi. Cel angajat pe drumul îndumnezeirii nu are timp să judece păcatele altora. Propriile păcate îi sunt suficiente. Din păcate, nu la fel stau lucrurile şi în lumea desprinsă de perspectiva ascetică. Plăcerea morbidă de a dezveli păcatul celuilalt, satisfacţia când celălalt îşi ispăşeşte păcatele, de preferinţă în mod public, terfelirea oricărei intimităţi a celui care are singura vină de a fi intrat în vizorul judecătorilor de păcate sunt caracteristici fără de care societatea modernă lasă impresia că nici măcar nu ar mai putea exista:

> „Contabilii aspri şi amănunţiţi ai greşelilor aproapelui suferă de această patimă, pentru că nu şi-au adus aminte niciodată în chip nemincinos şi deplin de greşelile lor”[12].

Contabilitatea măruntă a păcatelor celuilalt vine în special şi din incapacitatea de a păstra tăcerea în diverse momente. Vorbitul din belşug, spiritul critic bazat doar pe

---

[11] Sfântul IOAN Scărarul, *Scara...*, 28-2, 11, p. 406.
[12] Sfântul IOAN Scărarul, *Scara...*, 10, 11, p. 202.

analiza rapidă şi eventual lipsită de scrupule, banalizarea şi aplicarea derizoriului asupra punctelor cheie ale vieţuirii duhovniceşti, minciuna declarată adevăr doar pentru că beneficiază de o locvacitate admirabilă sunt semne ale pierderii liniştii şi ale intrării în zgomotul năucitor al lumii:

> „Multa vorbire este catedra slavei deşarte, prin care această se arată pe sine şi se face cunoscută. Multa vorbire este semnul neştiintei, uşa clevetirii, călăuza glumelor, slujitoarea minciunii, risipirea străpungerii, născătoarea trîndăviei sau pricinuitoarea ei, înainte mergătoarea somnului, împrăstierea minţii adunate în sine, pierzătoarea pazei de sine, răcitoarea căldurii, întunecarea rugăciunii"[13].

Atât monahul cât şi cel care vieţuieşte în lume trebuie să fie foarte atenţi la aceste tendinţe de îndepărtare de ethosul trăirii autentice. Întruparea lui Hristos nu mai poate avea statutul de reper indiscutabil pentru cel care îşi umple timpul cu mestecarea păcatelor altora. Nu analiza păcatului altuia, sau fina sinteză a mersului lumii, sau conectarea la ultimele *trend-uri* în materie de comunicaţie aduc liniştea celui încearcă să se păstreze pe drumul care e imprimat de pecetea Întrupării lui Hristos. Ceasul rugăciunii nu poate fi sacrificat de dragul analizei sterpe, aducătoare de roade nefolositoare. Monahul şi trăitorul în lume trebuie să se apropie de frumuseţea rugăciunii în stare de sesizare a condiţiilor necesare acestei apropieri şi apropriери. „Privegherea în convorbiri" despre care vorbeşte

[13] Sfântul IOAN Scărarul, *Scara...*, 11, 2, p. 204.

Sfântul Ioan Scărarul, şi care este şi o boală a omului modern răpeşte timpul şi dispoziţia necesară pentru apropierea de rugăciunea şi pentru aproprierea acesteia:

> „Călugărul necercat (fără experienţă) priveghează în convorbiri, iar venind ceasul rugăciunii i se îngreuiază ochii. Călugărul moleşit e destoinic în vorbărie, dar când vine vremea citirii, nu mai poate vedea de somn”[14].

Intrarea în „atmosfera lucrării harului” presupune aşadar conformarea cu tradiţia ascetică a Bisericii. Lucrarea Duhului nu poate fi determinată de împliniri exterioare ale Legii, ci de încadrarea în curgerea firească a dezvoltării duhovniceşti. Filosofia celor din afară, dobândirea ştiinţelor, dedicarea vieţii în direcţia studiului neorientat teologic nu foloseşte cu nimic celui care Îl caută cu adevărat pe Hristos şi care nădăjduieşte să îşi ducă viaţa întru lucrarea în Duh a poruncilor dumnezeieşti. Sugestiv, Sfântul Grigorie Palama spune:

> „Dacă cineva se întoarce către rânduielile legii pentru a se curăţi prin ele, Hristos însuşi nu-i va folosi la nimic/nu îl va ajuta, chiar dacă aceste rânduieli au fost legiuite altădată în chip vădit de către Dumnezeu – ceea ce nu e cazul cu dobândirea ştiinţelor din afară (n.tr. care nu a fost legiuită de Dumnezeu). Cu atât mai mult, dacă cineva se întoarce către filosofia celor din afară, (pe care noi o) respingem, pentru a-şi curăţi sufletul prin ea, iarăşi Hristos nu îi va fi de folos cu nimic. Pavel, gura lui Hristos este cel care vorbeşte aici şi care mărturiseşte acestea”[15].

---

[14] Sfântul IOAN Scărarul, *Scara.....* 19, 9, p. 263.

[15] Sfântul GRIGORIE Palama, *Triada I.22*, p.385, traducere proprie.

Într-un moment sau altul al vieţii, omul va trebui să devină conştient de realitatea Întrupării Mântuitorului Hristos şi de efectele de necuprins cu mintea ale acesteia asupra firii omeneşti. Iluzia împlinirii fie prin ştiinţă, fie prin filosofia lumii create, îi împinge pe cei lipsiţi de darurile duhovniceşti către negarea sau ignorarea evenimentului central al umanităţii: Întruparea lui Hristos.

3. Sinergia catehetică

Sfântul Grigorie Palama nu a intrat în disputa cu Varlaam pentru a-şi susţine anumite păreri personale. Tradiţia născută din experienţă avea să-i fie călăuzitoare în toată această luptă a principiilor menită să apere „filosofia isihastă"; astfel, toate încercările Sfântului Grigorie de a răspunde intelectualismului varlaamit au primit fundamentare patristică. În subcapitolul de faţă propunem o scurtă trecere în revistă a câtorva afirmaţii ale avvei Dorotei[16] referitoare la înţelepciune şi la încrederea exegerată în capacităţile acesteia.

Avva Dorotei pleacă de la ideea că orice iniţiativă a omului nu se poate dispensa de ajutorul şi conlucrarea lui Dumnezeu. Omul care nu se pune sub ocârmuirea lui Dumnezeu este precum frunza care dă semne de vitalitate o anumită perioadă, dar care după ce se usucă este ignora-

---

[16] Avva DOROTEI, *Despre trebuinţa de a nu se încrede cineva în înţelepciunea sa,* în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii,* 9, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2013, pp. 528-537.

tă de trecători. De asemenea, căutarea continuă a satisfacerii voii proprii denotă tocmai incapacitatea asumării ascultării de cineva mai experimentat, şi arată implicit dorinţa de autoafirmare, ca semn al independenţei de gândire. Cel care nădăjduieşte că va intui voia lui Dumnezeu fără călăuzire se află într-o înşelare destul de periculoasă. Gândul smerit, cugetarea netrufaşă nu pot coexista cu mangaierea continuă a propriei voi. Gândul trufaş şi cugetarea mândră caută justificări pentru toate circumstanţele comportamentale care într-un fel sau altul nu corespund unei vieţuiri duhovniceşti autentice. Încrederea exagerată în propria înţelepciune va suscita fără încetare o respingere violentă a sfaturilor, îndrumărilor şi remarcilor corective. Îndreptăţirea de sine, împreunată cu mângâierea voii conduce către o alterare uneori ireversibilă a simţului realităţilor duhovniceşti. În logica pervertită a încrederii nemăsurate în propria înţelepciune este exclusă orice aluzie care ar părea să afecteze imaginea exterioară a acestei logici. Cel împotmolit în această viziune nu ia în calcul nici măcar posibilitatea apelului la o voce autorizată în domeniul respectiv de acţiune. Este anulată din start această posibilitate şi afundarea în mlaştina părerii de sine devine o constantă care cu greu mai poate fi transformată. Avva Dorotei insistă asupra faptului că fuga de sfat este o înşelare care provine din lucrarea Celui Rău, care intuieşte că un sfat potrivit la momentul potrivit poate avea în cele din urmă un impact pozitiv. De aceea, miza ispitei demonice este tocmai întunecarea gândului şi sufocarea intenţiei de sfătuire. Cel care intră în această spirală nu poate ieşi decât prin lepădarea de voia proprie şi asumarea ascultării.

Spaţiul privilegiat al înţelegerii duhovniceşti nu poate fi confundat cu spaţiul obişnuit al derulărilor fantomatice de înţelepciune omenească.

„Cu cât însă nu e superioară cerului mintea/inteligenţa care este chip/icoană al lui Dumnezeu şi-L cunoaşte pe Dumnezeu şi e singura dintre cele din lume care devine, dacă vrea, dumnezeu, înălţând împreună cu ea trupul umilinţei? Cu cât nu se deosebeşte de pământ simţirea, care a perceput nu numai măsurile, mărimea şi diversele lui calităţi, dar prin cunoaştere a atins sferele cereşti, a simţit diferitele mişcări, a cunoscut conjuncţiile şi distanţele cu multe forme şi multe sensuri ale stelelor şi aşa a făcut începutul ştiinţelor eterice? Iar cele dintre cer şi pământ sunt în ce priveşte demnitatea mai prejos decât cele de la graniţa dintre minte şi simţire, chiar dacă în virtutea analogiei [pro-porţionalităţii] sunt identice, dar în ce priveşte ponderea celor ce le conţin se deosebesc foarte tare. Aşadar, simţirea e o putere iraţională care cunoaşte şi percepe lucrurile sensibile prezente; imaginaţia îşi are începutul plecând de la aceasta, dar îşi lucrează cele ale ei şi în absenţa celor sensibile; iar/şi minte/inteligenţă [*nous]* s-ar putea numi imaginaţia cea care activează fără acestea, dar pasivă ca una care nu este în afara celor divizibile. Opinia care porneşte din imaginaţie e o judecată iraţională, nu şi cea care porneşte din gândire; căci această deprindere le are în vedere pe amândouă. Iar gândirea este mereu raţională, dar purcede în mod extins sfârşind în opinia raţională. Toate acestea se constituie şi activează prin întâiul instrument, spiritul psihic care e în creier. Nu există însă nici un instrument al minţii/inteligenţei care este o substanţă cu propriul ei scop şi activă de sine, chiar dacă se coboară la viaţa psihică desfăşurată în gândire”[17].

[17] Sfântul GRIGORIE Palama, *Omilia a 53-a,* în Ioan I. ICĂ jr., *Maica Domnului în teologia secolului XX şi în spiritualitatea isihastă: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceii,* Deisis, Sibiu, 2008, pp. 360-361.

Irumperea în spaţiul „din afară” a înţelesurilor rezervate spaţiului „din interior” nu este posibilă în cadrele care impun supremaţia exteriorităţii. Spaţiul „din afară” este rezervat divagaţiilor ştiinţifice şi filosofice care încearcă să construiască o interioritate şi un cadru de vieţuire care aparent este natural, dar care poartă efectiv pecetea artificialităţii. Chiar şi în cele mai oneste demersuri care se activează în domeniul „din afară” există o minimă doză de artificialitate care nu are cum să nu îşi pună amprenta asupra diferitelor forme de manifestare. Recuperarea spaţiului real al înţelesurilor duhovniceşti nu reprezintă aşadar o pactizare cu filosofia mai mult sau mai puţin artificială a cadrului „din afară”. Oricât s-ar dori îmbinarea celor două planuri, din motive culturale, sociale, istorice sau politice, simfonia desăvârşită nu va fi niciodată posibilă. Realismul înţelesurilor duhovniceşti nu va putea niciodată să fie supus limitărilor impuse de artificialitatea înţelesurilor „din afară”. Acordarea gândului omenesc cu gândul lui Dumnezeu este scopul principal al tuturor nevoinţelor care îl scot pe om din umbra de artificialitate pe care o produce înrădăcinarea în căutările efemere ale vieţii lipsite de Dumnezeu. Laşitatea este caracteristica închiderii în spaţiul fantomatic de care aminteam mai devreme. Omul este supus diferitelor manifestări pline de himere şi nu mai reuşeşte să se desprindă din înlănţuirile ireale. Precum în mitologia greacă zeiţa Circe îi transformă pe însoţitorii lui Ulise în porci, obligându-i astfel să îşi asume o identitate provizorie, nespecifică şi marcată de artificialitate, tot la fel omul modern se poate supune

riscului de a-şi altera adevărul existenţei prin aderarea la forme de existenţă improprii, dezvoltate prematur într-o încercare aproape copilărească de confundare voită a realului cu imaginarul. Infinitul lumii, cu toate valenţele sale credibile de infinit, reuşeşte paradoxal să îl aducă pe om în sfera finitului şi să îl închidă în cadrul strâmt al lipsei de înţeles duhovnicesc. Laşitatea se manifestă deplin în acest spaţiu ireal, în care noţiunile de valoare şi paradigmă esenţială apar din ce în ce mai estompate. Dimpotrivă, asumarea totală a parcursului catehetic mistagogic reuşeşte să îl scoată pe om din acest cerc vicios:

> „A fost întrebat iarăşi bătrânul, în alt timp: «Ce este pocăinţa?». Şi a zis: «Inima zdrobită şi smerită; moartea îndoită, de bunăvoie, faţă de toate». «Şi ce este inima plină de milă?» Şi a zis: «Arderea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru draci şi pentru toată făptura. În acest caz, gândul la acestea şi vederea lor fac să curgă din ochi şiroaie de lacrimi. Din mila multă şi apăsătoare ce stăpâneşte inima şi din stăruinţă, inima se micşorează şi nu mai poate răbda sau auzi, sau vedea vreo vătămare, sau vreo întristare cât de mică, ivită în vreo zidire. Şi pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul, şi pentru cele necuvântătoare, şi pentru duşmanii adevărului, şi pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziţi şi iertaţi; la fel, şi pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. O face aceasta din multa milostivire ce se mişcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu”[18].

---

[18] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă,* în *Filocalia,* vol X, trad., introd. şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 353-354.

Însuşi cuvântul distracţie, atât de frecvent utilizat astăzi, trimite la sfera artificialului. Nemulţumirea cu aspectul uneori mai greu de asimilat al conţinuturilor reale determină alunecarea către căutarea cu orice preţ a „distracţiei”, a intrării într-o altă lume (cea a jocului, a băuturii, a drogului, a televizorului, a navigării necontrolate pe internet, a patimii care poate fi uşor satisfăcută, a războiului surd al intereselor şi ambiţiilor personale – care vrând-nevrând devin o altă lume, total diferită de cea reală). Acedia, slăbiciunea, gândurile de tot felul, frica, dragostea banilor, sunt consecinţele imaginarului în care se dezvoltă şi se derulează existenţa celui ataşat de efemerul lumii. Goana neînţeleasă după capacitări dintre cele mai diverse, pierderea liniştii, neacceptarea nădejdii revelatoare în Dumnezeul cel real sunt etape care în prima fază oferă satisfacţia independenţei, dar care mai apoi îl aruncă pe actorul care şi le însuşeşte în incapacitatea de a răspunde cu adevărat liber unei chemări care i-ar oferi potenţial un alt orizont decât cel al propriei existenţe ireale:

> „Iar dacă teologizăm şi filozofăm şi despre cele cu totul separabile de materie, lucru pe care copii elinilor sau mai degrabă părinţii şi patronii acestui meşteşug îl numesc filozofie primă, întrucât nu cunosc nici o formă de contemplare mai veche decât ea, chiar dacă aceasta are un adevăr, el este departe de vederea lui Dumnezeu şi tot atât de separat de convorbirea cu Dumnezeu pe cât e de departe faptul de a avea de acela de a cunoaşte. Fiindcă a spune ceva despre Dumnezeu şi a te întâlni cu Dumnezeu nu e acelaşi lucru. Căci primul lucru are nevoie şi de cuvânt, de acest cuvânt, şi poate şi de tehnica lui, dacă va vrea nu numai să aibă, ci şi să folosească şi să comunice

> ştiinţa, ba chiar şi de raţionamente [silogisme] de tot felul, de constrângerile care vin din demonstraţii şi de exemplele luate din lume, întreagă sau cea mai mare parte a lor fiind adunată din vedere şi auzire şi aproape din toate cele ce se rotesc în lumea aceasta, o ştiinţă care poate fi dobândită şi de înţelepţii acestui veac, chiar dacă nu sunt cu desăvârşire curaţi cu viaţa şi cu sufletul. Iar faptul de a ajunge împreună cu Dumnezeu face într-adevăr parte din cele cu neputinţă, dacă n-am ajuns mai întâi prin curăţire în afara noastră înşine sau, mai bine zis, mai presus de noi înşine, lăsând orice lucru sensibil împreună cu simţirea, ridicându-ne deasupra gândurilor, raţionamentelor şi întregii cunoaşteri, ba chiar şi a gândirii înseşi, şi devenind întregi străbătuţi de activitatea simţirii minţii, pe care Solomon a numit-o mai dinainte simţire dumnezeiască, câştigând astfel necunoaşterea mai presus de cunoaştere, mai presus adică şi de orice formă a mult trâmbiţatei filozofii, dacă sfârşitul părţii ei cele mai distinctive e cunoaşterea”[19].

Mintea care se află în contemplaţie înţelege că realităţile, problematicile, progresele şi frumuseţile lumii „din afară” nu îi sunt esenţiale. Vorba multă, gluma, râsul, inteligenţa iscoditoare sau zeflemitoare, care adesea sunt socotite drept ingrediente absolut necesare unei personalităţi împlinite în spaţiul himeric, nu reprezintă pentru mintea contemplativă decât obstacole deranjante în dezvoltarea isihiei autentice:

> „Găseşte atunci că numai în vederea acestui eros sfânt şi dumnezeiesc există în chip riguros lucrul cel mai înalt din noi [mintea/inteligenţa], singura substanţă desăvârşită şi cu totul fără părţi din noi, care are şi desfăşurările gândirii, în care îşi au asigurarea şi ştiinţele, care avansează ca

[19] Sfântul GRIGORIE Palama, *Omilia a 53-a....*, pp. 356-357.

reptilele prin contragere şi diviziune, şi le defineşte şi unifică întrucât e o formă a formelor. Căci dacă mintea/inteligenţa coboară şi la ele şi prin ele spre viaţa cu multe părţi întinzându-şi activităţile la toate, ea are însă şi o altă activitate superioară, pe care poate să o activeze de sine ea însăşi, întrucât prin purtarea de grijă a harului dumnezeiesc care o ridică împreună cu el se poate ridica din acest regim cu multiple moduri şi multe forme care se târăşte pe pământ. Aşa cum călăreţul are o activitate mult mai bună decât faptul de a ţine hăţurile unui car şi pe care o poate activa de sine nu numai când se dă jos din el, ci şi când e pe cal şi în car, afară numai dacă nu s-ar preda de bunăvoie întreg grijii ţinerii hăţurilor. Aşadar, şi mintea/inteligenţa, dacă nu s-ar întoarce în întregime în jurul celor de jos, s-ar putea deda şi activităţii ei superioare şi mai înalte, adică de sine, prin care numai ar putea fi împreună cu Dumnezeu, deşi e mult mai greu pentru ea, întrucât are prin natură împletirea cu trupul şi e amestecată cu cunoştinţe corporale şi cu relaţiile multiple şi cu anevoie de depăşit cu cele pământeşti care vin din această viaţă”[20].

Povara cărnii, atât de lăudată de filosofia greacă, cât şi de cea modernă, reprezintă şi ea o piatră de hotar între spaţiul irealităţii şi cel al realelor înţelesuri duhovniceşti. E o piatră de hotar care marchează efemeritatea obsesiei contemporane pentru trup şi pentru plăcerea neistovită şi veşnic provocată a acestuia. Cum să nu fie în afara spaţiului sacru şi privilegiat al înţelesurilor duhovniceşti ştiinţa care facilitează accesul la păcat şi care pune la dispoziţie instrumente din ce în ce mai performante pentru împlinirea plăcerii independente a trupului? Fie că e vorba de tehnica care facilitează accesul la pornografie, fie că e

[20] Sfântul GRIGORIE Palama, *Omilia a 53-a...*, p.362.

vorba de ştiinţa care avansează în oferirea de soluţii tot mai performante pentru reducerea riscurilor în cazurile de avort, fie că e vorba de instrumentele tot mai performante care facilitează lipsa de activitate prin idolatrizarea imaginii televizate, toate acestea se situează în afara spaţiului sacru al realismului duhovnicesc. Omul aleargă după himere şi această realitate este poate singura care trebuie atribuită cadrului i-real al vieţuirii pătimaşe pătrunse de „povara" cărnii şi de dragostea necontrolabilă faţă de plăcere. Înțelepciunea omenească este din ce în ce mai mult pusă în slujba plăcerii, şi multe din formele de ştiinţă care încearcă să lupte contra durerii nu fac altceva decât să redescopere gustul pentru plăcere prin anularea artificială a asumării durerii. Omul este prins în spirala care, fără să prezinte elemente de noutate, este o constantă inevitabilă în dinamica artificialităţii: plăcere-durere-plăcere-moarte.

4. Cateheza în faţa provocărilor contemporane

Singurătatea, caracteristică a gândirii individualiste, face parte din aceleşi cerc al realităţilor inversate din spaţiul efemerităţii condus de autocraţia înțelepciunii de-deificate. Anularea fricilor induse de sentimentul de singurătate antrenează un întreg ciclu de gesturi recuperatorii de siguranţă, dar care, din păcate, nu rezolvă fondul problemei. Suportarea acestei tiranii a „înlăturării factorilor de risc", fără nici cel mai mic semn care ar indica vreo schimbare autentică de direcţie, îl oboseşte într-atâta pe om încât acesta pierde din vedere adevăratele cauze

declanşatoare de frică. Lipsa de linişte este o consecinţă a acestei alergări neîncetate pentru găsirea unui echilibru între teama devenită constantă şi dorinţa de normalitate artificială. Înţelepciunea „cea din afară" se regăseşte neputincioasă în faţa acestei dorinţe de echilibru care nu face decât să sporească angoasa. Fragmentarea căutărilor declanşate de angoasa singurătăţii sau de disperarea indusă de frică devine tot mai uzuală, potenţând eterogenitatea viziunilor destinate găsirilor de soluţii:

> „Aceasta este, de fapt, caracteristica epocii moderne: nevoia de agitaţie continuă, de schimbare neîncetată, de viteză mereu accelerată, asemănătoare celei cu care se desfăşoară evenimentele însele. E vorba de dispersia într-o multiplicitate care nu mai păstrează nici măcar conştiinţa vreunui principiu superior, unificator; este, în viaţa curentă, ca şi în concepţiile ştiinţifice, o analiză împinsă până la extrem, o fragmentare la nesfârşit, o adevărată dezagregare a activităţii umane pe toate nivelurile în care se exercită; de aici, lipsa de aptitudine pentru sinteză, neputinţa oricărei concentrări, atât de izbitoare în ochii orientalilor"[21].

„Necesitatea de a nu se încrede cineva în înţelepciunea sa" devine o obligaţie fundamentală pentru ieşirea din cercul vicios plăcere-durere-plăcere-moarte. Amăgirea pe care o provoacă ideea de „societate perfectă" nu este şi ea decât o altă faţetă a acestei alergări necontrolate în direcţia utopiei controlului total asupra tuturor aspectelor vieţii omeneşti. Parametri consideraţi a fi jaloane definitive pot să surpindă prin relativizări bruşte, incontrolabile

---

[21] René GUENON, *Criza lumii moderne,* traducere de Anca Manolescu, ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 67;

în situaţii de criză. Nimic nu îi poate garanta omului modern securitatea maximă, iar breşele în sistemele de securitate (fizică, dar mai ales psihologică) pot constitui surprize dintre cele mai neaşteptate. Încrederea în înţelepciunea proprie presupune, deşi acest fapt este tot mai puţin conştientizat, încrederea în fragilitatea şi fragmentarul condiţiei lumii „din afară”:

> „Dată fiind enorma complexitate a omului, date fiind nenumăratele sale dorinţe, aspiraţii, impulsuri, talente, greşeli, iubiri, prostii, dată fiind diversitatea nivelurilor, faţetelor, relaţiilor sale (comparaţi platitudinea descrierii omului de către teoreticienii ştiinţelor sociale cu descrierea lui de către romancieri) şi dată fiind complexitatea instituţiilor şi a relaţiilor interpersonale şi complexitatea coordonării acţiunii unui mare număr de oameni, este cât se poate de puţin probabil că, până şi în cazul în care ar exista o structură ideală pentru societate, s-ar putea ajunge la ea în acest fel a priori (faţă de cunoaşterea curentă). Şi chiar dacă am presupune că un mare geniu ar ajunge să producă într-adevăr o schiţă pentru această societate, cine ar avea încredere că ar funcţiona bine?[22]”.

Simfonia elementelor constitutive ale unei societăţi nu poate fi posibilă în condiţiile „încrederii în înţelepciunea cea din afară”. Constituirea proiecţiei atât de des iterată a acestei simfonii, într-un cadru al „gloriei lumii”, conduce către iluzii devastatoare. Obsesia acestei simfonii îl deturnează pe om de la adevărata plăcere a decriptării înţelesurilor tainice ale relaţiei sale cu Ziditorul făpturii. Sensurile complete ale acestei decriptări sunt însă, din păcate, puse

---

[22] Robert NOZICK, *Anarhie, stat şi utopie,* traducere de Mircea Dumitru, ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p.372;

sub obrocul sensurilor marcate de i-realitate ale căutărilor impuse de înţelepciunea autosuficientă, mereu adoratoare a propriei măreţii:

> „Urmărirea unei concepţii asupra lumii care nu ne situează în centrul ei este o expresie a realismului filosofic, cu atât mai mult cu cât nu consideră că tot ceea ce este real poate fi atins prin intermediul unei atari teorii. Realitatea nu înseamnă numai realitatea obiectivă, iar orice teorie obiectivă a realităţii trebuie să includă o recunoaştere a propriei sale incompletitudini. (Aceasta constituie o condiţie importantă pentru revendicarea obiectivităţii şi în alte domenii). Chiar dacă o teorie general obiectivă a mentalului ar putea fi structurată şi adăugată apoi teoriei fizice a obiectivităţii, aceasta ar trebui atunci să includă condiţia prealabilă potrivit căreia caracterul exact al fiecăreia dintre perspectivele empiriste şi intenţionale pe care le tratează poate fi înţeles numai din interior sau numai prin intermediul imaginaţiei subiective. O fiinţă care beneficiază de o putere imaginativă absolută ar putea înţelege totul din interior, dar o fiinţă normală, care ar folosi în acest scop o teorie obiectivă a mentalului, nu ar putea realiza acelaşi lucru. Această afirmaţie nu trebuie înţeleasă ca o renunţare la ideea despre felul în care lumea există cu adevărat, independent de felul în care ea se prezintă nouă sau oricărui ocupant al ei. Am renunţat doar la ideea că aceasta ar putea coincide cu ceea ce poate fi înţeles în mod obiectiv. Felul în care lumea există include aspectele acestei existenţe; de aceea, nu există niciun punct de vedere unic prin care aceste aspecte să poată fi înţelese în totalitate”[23].

[23] Thomas NAGEL, *Perspectiva de nicăieri,* traducere de Bogdan Lepădatu, ed. Vellant, Bucureşti, 2008, p. 48.

Criza lumii moderne şi implicit a societăţilor organizatoare ale acesteia pleacă şi de la incapacitatea de a depăşi nivelul birocratic de gândire, impus în condiţiile unei construcţii societale paradigmatic birocratic. Constrângerile birocraţiei noetice se resimt şi în calitatea vieţii personale a fiecăruia dintre membrii unei astfel de societăţi. Inocenţa trebuie verificată, visul este supus îndosarierii şi eventual clasificării, aspiraţiile sunt controlate pentru a vedea dacă corespund cerinţelor atestate la nivel teoretic (aceste cerinţe sunt uneori fără nicio legătură cu realităţile la care fac referire). Viaţa însăşi este gândită a fi compartimentată în aşa fel încât să corespundă acestei birocraţii principiale. Vieţuirea duhovnicească, aşa cum o cunoaştem noi în Ortodoxie, presupune mult gând smerit. Revolta, nevoia de schimbare, ieşirea în stradă pentru reformă tulbură liniştea şi îl îndepărtează pe credincios de adevăratul război, care este cel al eliberării de patimi. Energia risipită în astfel de direcţii nu mai lasă loc pentru adevăratele lupte duhovniceşti. Spaţiul de acţiune eclezial este unul care nu suportă clivaje generate de motive pătimaşe (invidie, ură, zelotism extrem, lipsă de orientare şi inflexibilitate în înţelegerea abordărilor pastorale contextualizate). Biserica trebuie să fie prima care să îşi asume rolul unificator şi irenic în societatea modernă. De aceea, orice încercare de a submina unitatea Bisericii, pornind de la argumente care nu se probează obiectiv, este de fapt o încercare de a seculariza Biserica şi de a introduce în funcţionarea ei criterii care nu ţin de natura ei dumnezeiască. Realităţi precum „ascultarea", „nevorbirea de

rău”, „nejudecarea fraţilor”, „răbdarea” nu sunt simple concepte, ci sunt factori care ar trebui asumaţi, mai ales în această perioadă tulbure şi lipsită de sensul unităţii. În viaţa duhovnicească în mod special, dar şi în viaţa Bisericii în mod general, lucrurile se fac cu o anumită rânduială, şi nu utilizând cadrele democraţiei lumeşti. Revolta, atacul pe ascuns, refuzul dialogului, instigarea la ură şi neascultare pot fi resurse şi criterii ale lumii „din afară”. Lumea Bisericii nu se dezvoltă însă în aceleaşi coordonate. Experienţa cercetării scrierilor părintelui Sofronie Saharov, care îndeamnă îndelung la zăbovirea în rugăciune înainte de orice demers lumesc, este un reper important în acest demers: „Rugăciunea curată – iată adevărata cale spre a cunoaşte pe Dumnezeu”[24]. Pierderea încrederii în aproapele, sau şi mai grav, pierderea încrederii în ierarhia pe care Dumnezeu a binevoit să o lase pe pământ este o stare care poate fi reparată în primul rând prin apelul la rugăciunea neîncetată. Dezbrăcarea de gândurile lumeşti, coborârea minţii în inimă, liniştirea şi încrederea în forma văzută de organizare a Bisericii Ortodoxe este şi o formă de ascultare, dar şi o formă de smerenie, care, e drept, în anumite momente poate lua forma răstignirii minţii:

> „Această redescoperire a celuilalt, a comuniunii umane, a chipului lui Hristos, ascuns în aproapele, îndeosebi în cel aflat în suferinţă, ne îndeamnă să subliniem dimensiunea misionară a Cincizecimii apostolice, ca şi a Cincizecimii

---

[24] Arhimandritul Sofronie, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este,* ed. Accent Print, Suceava, 2015, p. 196.

> permanente care se revarsă în Euharistiile noastre locale. Celula locală – parohie, comunitate – nu poate să se închidă şi să-şi ajungă sieşi fără să se ofilească, fără să devină rigidă şi lipsită de sevă. Nu ne putem mărgini la a descrie misiunea drept una din multele activităţi sau funcţii ale Bisericii. Zilele Bisericii, între cele două veniri ale lui Hristos sunt zilele misiunii. Această misiune şi această mărturie se întemeiază şi-şi au originea în trăirea personală a vederii lui Hristos Înviat şi a întâlnirii cu El”[25].

Doar în contextul redescoperirii celuilalt ca membru cu „drepturi depline” în angrenajul conectării la cuvântul eliberator ne poate oferi libertatea de a nu de veni fanatici în felul nostru de a catehiza. Libertatea aceasta constituie baza oricărei cateheze mistagogice şi a oricărui parcurs isihast, mistagogic prin excelenţă.

Concluzii

Principiul de dezvoltare este cel al organizării standard, al eliminării riscurilor, al accesibilităţii „pour tous”. Criza de identitate pare a-şi avea rădăcinile în această standardizare care în chip nemijlocit se fundamentează pe elogiul „înţelepciunii proprii”, independente de orice influenţă care nu ar corespunde sistemului social activ într-o anumită perioadă referenţială (sistem care în fond individualizează şi nu personalizează, re-aruncând omul în angoasa din care tocmai credea că a scăpat prin aderarea la standard). Frica nu se alungă prin standardizare, ci

[25] Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtăşirea Sfântului Duh,* trad. de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, ed. IBMBOR, Bucureşti, 1999, p. 396.

prin înfruntarea curajoasă a motivelor care au determinat-o, motive care în teologia ascetică a Ortodoxiei poartă numele de patimi. Cateheza modernă are aşadar rolul de a decripta explicativ toată această situaţie, şi de a oferi omului modern însetat de cunoaşterea adevărurilor esenţiale o pistă sigură de acţiune. În faţa schimbărilor majore de paradigmă şi de orientare socială, politică, personală, mistagogia catehetică, sau cateheza cu fundament mistagogic, oferă instrumente fundamentale pentru accesarea instrumentelor necesare păstrării echilibrului în faţa acestor schimbări de paradigmă. Axiologia acestor schimbări nu face obiectului studiului de faţă, dar educaţia contemporană, şi cu atât mai mult educaţia religioasă contemporană este sursa care oferă creştinului capacitatea de a discerne foarte clar elementele pozitive ale acestor schimbări paradigmatice, dar şi de a se pune la adăpost de derivele – adesea considerate normale – ale acestor schimbări. Esenţială este înţelegerea non-apocaliptică a contemporaneităţii şi asumarea unei atitudini care, din fericire, a carecterizat întreaga „filozofie" patristică.

Elemente imnografice prezente în omiliile mariane ale Sfântului Antim Ivireanul

Pr. drd. Emilian-Marius Făgădaru
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" , Cluj-Napoca

După căderea în păcat, omul se înscrie într-o dialectică a revenirii la starea primordială *„după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu"*, ca rezultat al iconomiei divine care a hotărât din veci mântuirea lui prin recâştigarea harului mântuitor prin Jertfa supremă plină de dragoste a Fiului lui Dumnezeu pe Cruce. Pe de altă parte, trebuie să subliniem necesitatea conlucrării omului cu Dumnezeu în vederea realizării acestei mântuiri sau a îndumnezeirii lui, astfel că *„el trăieşte în planul istoriei privită de sus, care este opera acţiunilor lui Dumnezeu şi în planul istoriei pământeşti, fiind opera acţiunilor oamenilor înzestraţi cu libertate proprie, pentru care ei sunt răspunzători din punct de vedere moral"*[1]

[1] Jaroslav PELIKAN, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii*, traducere în limba română de Silvia Palade, Editura Humanitas, București, 1998, p. 46.

Aşadar, libertatea omului are o funcţie valorică pozitivă în sine numai în măsura în care ea este confirmată, prin voinţa proprie, cu cel care a implementat-o în natura umană. Dumnezeu oferă totul din dragoste jertfelnică în această relaţie personala cu El şi cu ceilalţi oameni, tocmai în baza acestei libertăţi cu care am fost înzestraţi. Pierderea comuniunii cu El şi a orizontului de slava divină îl introduce pe om în sfera libertăţii aparente, privită strict subiectiv şi orientată doar spre contingent, pentru că *„Dumnezeu a creat lumea din perspectiva unirii cu ea. Omul este scopul cel mai înalt al creaţiei, menit să de devină theanthropos, adică Dumnezeu prin har"*[2].

Persoana care a reuşit, în modul cel mai înalt posibil, să înfăptuiască această taină a unirii omului cu Dumnezeu, a urmării lui necondiţionale, a fost Fecioara Maria, cea care L-a născut, *„la plinirea vremii"* (Gal 4, 4), pe însuşi Fiul lui Dumnezeu. Întreaga ei existenţa este privită ca o taină, taina creştinătăţii care a făcut posibilă arătarea lui Dumnezeu în trup şi unirea omului cu Dumnezeu în dragoste deplină, ea jertfindu-se prin smerenia totală pentru unitatea omenirii şi pentru mântuirea ei. Misiunea ei, viaţa ei sfântă în cel mai înalt grad, a generat o bogată literatură teologică *„care nu a reuşit şi va reuşi vreodată să spună totul. În faţa Maicii Domnului te afli în faţa unui absolut, nu după fiinţă, ci după participare"*[3]. Prin Întrupare

---

[2] Panayotis NELLAS, *Ortodoxia-divino-umanism în acțiune,* traducere în limba română de Pr. Prof. Ioan I. Ică Jr, Editura Deisis, Sibiu, 2013, p. 87.

[3] Pr. Prof. dr. Viorel SAVA, *În Biserica slavei Tale, Studii de teologie și spiritualitate liturgică,* Editura Doxologia, Iași, 2012, p. 67.

Mântuitorul a pătruns adânc în formele create de El, S-a interiorizat umanului, pătrunzând în sânul Fecioarei Maria prin lucrarea Duhului Sfânt şi născându-se din ea. La fel, Hristos se interiorizează în Biserica prin Duhul Sfânt şi se întrupează prin har în fiecare dintre noi, dar nu în gradul şi intensitatea cu care s-a întrupat în Maica Sa. Ea reprezintă culmea sfinţeniei omeneşti, iar desăvârșirile întâlnite în ea nu vor mai fi atinse vreodată. Rămâne, însă, caracterul dinamizator pentru fiecare credincios al Bisericii, care urmează modelul ei şi sfatul universal al ei, acela de a face toate câte ne va spune El. Fecioara Maria rămâne de-a pururi *„mai cinstită decât heruvimii şi mai mărită fără de asemănare decât serafimii"*, iar taina ei, departe de a fi epuizată şi pătrunsă cu mintea omenească, stârneşte mirarea îngerilor şi aprinde evlavia credincioşilor: *„Nu pricep, curată, nici îngerii, nici oamenii ce prin tine s-a săvârşit"*.

O astfel de persoană care a încercat şi e reuşit, pe cât i-a fost cu putinţă, să urmeze modelul Maicii Domnului şi viaţa ei plină de sfinţenie, cu toate caracteristicile ce le implică, a fost şi Sfântul Ierarh Antim Ivireanul, mitropolitul Ţării Româneşti.

Se împlinesc trei sute de ani de la trecerea la cele veşnice a acestui mare ierarh Sfânt al Bisericii noastre, *„un prelat medieval, ortodox, un predicator de formaţie patristică, cu o deplină încărcătura duhovnicească, recunoscându-i-se după multă vreme calitatea de Sfânt"*[4], a cărui conduită în acest

[4] Paul ARETZU, „Antim Ivireanul sau arta credinței", *Antimiana*, volumul II, Antologie de studii, comunicări și articole, îngrijit de Pr. Prof. dr. Ioan Ștefan Lazăr, Editura Babel, Bacău, 2012, p. 355.

sens îl recomandă cu prisosinţă. Viaţa lui personală se înscrie în această stăruinţă continuă de a-şi îndeplini scopul pe pământ, de a-şi câştiga mântuirea pentru el şi jertfindu-se, ostenind pentru mântuirea celorlalţi. El nu a fost român de neam, *„dar jertfa lui este cu atât mai măreaţă cu cât el, nefiind român de sânge, s-a identificat în cel mai înalt grad cu năzuinţele, limba, specificul şi pământul ţării noastre, încât nimeni nu l-ar mai fi putut socoti „strein" de neamul românesc"*[5]. Curajul şi demnitatea lui de arhipăstor şi de îndrumător al vieţii morale a credincioşilor săi, reiese din toată activitatea sa intelectuală, spirituală, publicistică şi oratorică, având o conştiinţă a responsabilităţii proprii şi a răspunderii cum numai la Sfinţii Părinţi mai întâlnim. Râvna lui pentru casa Domnului, traseul lui existenţial şi ascensional de excepție și dragostea faţă de păstoriţii săi, *„l-au dus pe culmile muceniciei"*[6], fiind prăznuit la 27 septembrie în calendarul Bisericii noastre.

Întreaga sa viaţă a fost presărată de zbucium. S-a născut pe la anul 1650 în Iviria (Georgia) şi a murit, fiind ucis de către turci, în anul 1716. Din calitatea de om liber devine rob la Constantinopol, dar este eliberat, în cele din urmă, stând pe lângă Patriarhia Ecumenică şi dedicându-se pregătirii intelectuale şi profesionale, fiind un om extrem de iscusit. A fost adus în Țara Românească se Sfântul domnitor Constantin Brâncoveanu, alături de care se va strădui să-şi aducă contribuţia personală la dezvoltarea

---

[5] Pr. Dr. Teodor BODOGAE, „Personalitatea mitropolitului Antim Ivireanul", în *„Mitropolia Banatului"*, an XVI, nr. 7-9/1966, p. 467.

[6] Ibidem, p. 476.

culturală şi nu numai, a ţării. A devenit un om cu alese preocupări cărturăreşti, poliglot (învaţă greacă, arabă, turcă, română), meşter tipograf, desenator, sculptor, caligraf, calificat în broderie, un mare filantrop[7], şi care urmează apoi un traseu ascensional de excepţie, devenind tipograf al marelui domnitor, care l-a sprijinit în tot demersul său pe această directie, monah, schimbându-şi numele din Andrei în Antim, egumen la Mănăstirea Snagov, episcop la Râmnic şi mitropolit al Ţării Româneşti.[8]

Sfântul Antim Ivireanul s-a bucurat, aşadar, de sprijinul domnitorului Brâncoveanu, care s-a străduit să consolideze şi sa asigure un cadru politic, instituţional prielnic,a construit biserici, consacrând un stil arhitectural nou, a păstrat o relaţie benefică cu mediul bizantin şi a sprijinit activitatea tipografică a mitropolitului. El corespunde perfect epocii brâncovenesti, culturale şi religioase, fiind preocupat cu precădere de relaţia sinergică între om şi Dumnezeu, de aspectul duhovnicesc al păstoriţilor şi al său, ajutându-se în acest scop fie de cuvântul scris, fie de cuvântul vorbit, oferind o importanţă deosebită activităţii de la amvon. Era deosebit de preocupat de formarea sufletească a credincioşilor Bisericii. Sfântul Antim şi-a pus realmente viaţa în slujba Cuvântului/cuvântului, alergând şi urmând modelul patristic, al zidirii vorbitoare, omiletice, prin literă[9], transpunând el însuşi cuvântul şi

---

[7] Pr. Prof. univ. dr. Mircea PĂCURARIU, *Dicționarul teologilor români,* Editura Enciclopedică, București, 2002, p. 238-240.
[8] Paul ARETZU, *op. cit.,* în vol. *„Antimiana”*, p. 355.
[9] Ibidem, p. 356.

convingerile sale în faptă în viaţa sa personală şi devenind un demn urmaş al Predicatorului de pe munte de odinioară. El ştia că prin predică şi prin rugăciune se realizează adevărata comuniune în Biserică. Îşi formase personalitatea în sensul principiilor de gândire şi trăire ortodoxă şi îşi asuma şi exercita rolul şi misiunea pastorală după modelul marilor ierarhi din Sfânta Tradiţie, pe care-i şi citează. În fiecare moment al vieţii şi în fiecare cuvântare, mitropolitul Antim se hrănea din acel *„izvor de înțelepciune”*, care este Sfânta Scriptură, şi pe care-l împărtăşea tuturor, pentru că *„redefinirea omului în relaţie cu Dumnezeu este posibilă, în primul rând, prin receptarea activă a conţinutului Relevaţiei, iar primul act al acestei redefiniri este predica realizată prin descoperirea Sfintei Scripturi”*[10]. Era conştient de rolul său, acela de a orienta atenţia spre Realitatea ultimă, singura care poate oferi soluții concrete răspunsurilor fundamentale umane, neavând intenţia de a forma credincioşi erudiți, ci credincioşi care să trăiască învățătura Mântuitorului, să o împroprieze, să-L nască în sufletul lor asemeni Maicii Domnului.

Întregul context al vieţii sale se înscrie într-o remarcabilă strategie contemplativă de cunoaștere al lui Dumnezeu şi a lumii. *„Prietenia, smerenia celui simplu se ridică împotriva intelectualismului doct şi menţine posibilitatea apariţiei şi a percepţiei experimentale a supranaturalului”*[11]. Ceea ce vorbea,

---

[10] Pr. dr. Roger CORESCIUC, *Omiliile Sfântului Grigorie Palama. Analiză omiletică,* cuvânt înainte de Pr. Prof. dr. Vasile GORDON, Editura Doxologia, Iași, 2013, p. 208.

[11] Ibidem, p. 208.

afirma, scria, el trăia fiind convins că interpretarea şi propovăduirea Sfintei Scripturi prin predică se face doar în cadrul experienţei duhovniceşti, iar această experienţă se alimentează din spiritualitatea patristică, cea care oferă şi certitudinea unei cercetări ştiinţifice autentice. Cei *„înduhovniciţi", „smeriţi"*,care tind realmente spre sfinţenie urmând modelul Mântuitorului şi al Maicii Domnului, depăşesc neclaritatea din minte şi din suflet şi împreună cu dumnezeiasca participare, descoperă adevărurile Evangheliei, le transmit convingători mai departe şi-i conduc pe cei credincioşi la mântuire. Prin această *„gândire credincioasă",* despre care vorbeşte şi Sfântul Clement Alexandrinul, tăcerea, tainicul, misterul, neobişnuitul, care, dealtfel, învăluie întreaga existență a Maicii Domnului, *„este ridicată la rangul de pecete a realismului divin"*[12], dar care poate fi sesizabilă sentimental prin credinţă şi devine parte a realului duhovnicesc. Întregul cult al Sfintei Fecioare are, în ultimă instanță, un profund caracter duhovnicesc, întreaga sa viaţă şi activitate fiind *„lucrări ale Duhului Sfânt"*[13].

Sfântul Antim a întreprins o bogată activitate tipografică asupra căreia nu vom insista, ci vom aminti doar capodopera sa omiletică *„Didahiile"*. Astfel, el întreprinde o bogată activitate omiletică, *„legându-şi că nimeni altul destinul de viaţa păstoriţilor săi şi încercând să-i ridice la*

---

[12] Pr. Prof. dr. Nicolae BUZESCU, *„Panaghia Theotokos în imnologia Mineielor"*, în *Ortodoxia*, anul XXXII, nr.3/1980, p. 535.
[13] Pr. Prof. dr. Viorel SAVA, op. cit., p. 75.

înălţimea demnităţii şi frumuseţii vieţii creştineşti"[14]. Compune şi rosteşte faimoasele sale *„Didahii"*, 28 la număr, la care se adaugă încă şapte predici ocazionale, rostite în duminici şi sărbători mari, la Bucureşti sau la Târgovişte, între anii 1708-1716 şi tipărite postum în 1886 prin grija şi osteneala Pr. Prof. Ioan Bianu[15]. Citind Dihaniile lui, *„percepem impresionaţi că ne aflăm în prezenţa unui om de o aleasă trăire religioasă şi un om cu o vastă cultura propie, cunoscător al Sfintei Scripturi şi al scrierilor Sfinţilor Părinţi, menit unui destin de excepţie si mânat spre acesta"*[16]

Însăşi canonizarea mitropolitului Antim schimbă complet datele personalităţii sale, sacralizându-I şi consacrându-I opera, născută din autenticitatea unei gândiri şi a unei trăiri profund religioase. Didahiile sale, modul lor de alcătuire şi de expunere relevă cât se poate de clar faptul că viaţa Sfântului devine literatură şi literatura sa devine viaţă pilduitoare.

Dintotdeauna marii ierarhi ai Bisericii noastre au acordat o importanţă deosebită predicii. Dar, mai ales în acea vreme, când limba română se cerea să fie vorbită pe graiul comun și în slujbele liturgice, pentru ca *„toată suflarea să laude pe Domnul"* în aceeaşi limbă, ierarhii se străduiau să o folosească cât mai explicit şi-i acordau un mare interes. Astfel, încă din 1581 diaconul Coresi tipărea

[14] Pr. Prof. dr. Ioan Ștefan LAZĂR, „Personalitatea Sfântului Antim Ivireanul ca predicator", în volumul II, *„Antimiana"...*, p. 328.

[15] Pr. Dr. Dorel MAN, *Didahiile. Norme de educație si pastorație,* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p.106.

[16] Pr. Prof. dr. Ioan Ștefan LAZĂR, op. cit., p. 327.

o *„Carte de învăţătură”* în limba română. În 1643 mitropolitul Varlaam alcătuia celebra *„Cazanie”*. În 1801, mitropolitul Dositei Filitti tipărea o traducere a Chiriacodromionului, iar în 1811, mitropolitul Veniamin Costachi traducea *„Tâlcuirea Apostolelor din duminicile de peste an”*[17]. Citatele sin Sfânta Scriptură sunt foarte des întâlnite în omiliile sale, atât din Vechiul Testament cât şi în Noul Testament, parcurgând Scripturile de la început până la sfârșit, astfel că ponderea acestora în omilii, precum şi corectitudinea să în ceea ce priveşte raportarea la acestea sunt direct proporţionale cu zelul pe care marele predicator sfânt îl avea în studierea Sfintei Scripturi. De asemenea, şi citatele din scrierile Sfinţilor Părinţi sunt nelipsite (ex. Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Ioan Gură de Aur etc.).

Configurând personalitatea acestui ierarh sfânt şi urmând concluzia unor importanți teologi exegeţi antimieni (ex. Pr. Prof. Dumitru Belu), putem sistematiza cele mai de seamă dintre calităţile lui: smerenia, o înaltă idee despre preoţie, datoria sfântă de a învăța şi de înalța pe ceilalţi, bogate cunoştinţe teologice şi profane, râvna, cinstea, corectitudinea, nobleţea sufletului lui. În ceea ce priveşte Didahiile sale, dincolo de arta elocinţei, tehnicile retorice şi stilistice care rămân la nivelul subsidiar, decorativ, şi care sunt, dealtfel, evidente, modelul său omiletic exprimă trăsăturile naturale, pure, *șlefuite”*prin străduința personală, *„ascentismul gândirii, consecventa morală, iubirea necondiţionată, spiritual biblic nelipsit prezente în structura*

[17] Paul Aretzu, op. cit., în vol. II , *„Antimiana...”*, p. 357.

finite lui, reprezentând arta fină a sfinţeniei confirmate istoric prin canonizare"[18]. Toate acestea se regăsesc în spiritul predicilor sale. Mitropolitul Antim, apare ca un adevărat trăitor, un teolog rafinat şi bun cunoscător al dogmei, argumentându-şi întotdeauna predicile sale prin Revelaţie. Didahiile exprimă patosul trăirii intelectual-afective ale sfântului. Pătruns de sentimentul misiunii sale, el face dovada sincerităţii, smereniei şi convingerii sale, bazate pe experienţa personală practică. Ştiind că propovăduirea creştină nu poate fi lipsită, separată de pilda personală directă, Sfântul Antim îşi concentrează atenţia spre pilda vie, pilda vieţii si a faptelor care să certifice autenticitatea modului de transmitere a învăţăturii, cu scopul de a fi *„lumina lumii"*. El îşi îndeplineşte rolul de a imprima credincioşilor *„gustul sfinţeniei"*, care nu poate fi perceput fără prezenţa reală a unei vieţi creştine autentice, pentru că *„formula ideală o reprezintă fundamentarea tâlcuirii ortodoxe pe Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie şi transmiterea acestei învăţături pe exemplul personal al predicatorului"*[19].

Prin mitropolitul Antim, predica şi limba română primesc o nouă dimensiune. Didahiile *„prezintă particularitatea de a fi elaborate în strâns contact cu împrejurările concrete ale vremii şi comunităţii pe care o păstorea"*[20], tratând subiecte clare, fiind rostite în limba română cea mai evoluată de până atunci şi la un auditoriu mai restrâns. Didahiile pun

---

[18] Paul ARETZU, op. cit., în vol. II , *„Antimiana..."*, p. 355.

[19] Pr. dr. Roger CORESCIUC, op. cit., p. 326.

[20] Pr. Prof. Dumitru BELU, „Opera predicatorială a lui Antim Ivireanul", în *Mitropolia Banatului*, anul XVI, nr.7-9/1966, p. 489.

în lumină geniul sau lingvistic, fiind cuvântări duhovniceşti, parenetice şi edificatoare. *„Stilul lor de alcătuire exprimă un poet autentic, inspirat, trăitor, un teolog de mare rafinament, aparentele sale excursiuni lirice neieșind din perimetrul canonic şi dogmatic şi asemănându-se cu veritabile acatiste”*[21]. Mobilitatea discursului său este remarcabilă, transformându-se treptat într-o meditaţie cu iz poetic, în rugăciune, de aşa manieră încât fiecare cuvântare se încheie cu o rugăciune către Dumnezeu sau Maica Domnului în care este cuprinsă *„toată suflarea”*. Didahiile sale devin unele dintre cele mai frumoase texte poetice din literatura română: *„Cine iaste aceasta ce să sue de pre pământ la ceriu, albită, înflorită, întru care hulă nu iaste?”*[22]. Ceea ce oferă o actualitate continuă didahiilor sale este tocmai libertatea pe care şi-o arogă autorul sfânt în alcătuirea discursului poetic, meditativ, plin de expresii laudative şi rugăciune.

Mitropolitul Antim Ivireanul are meritul de a fi pus o temelie nouă, modernă, limbii noastre bisericeşti în special şi limbii române în general, pe care a modelat-o în aşa fel încât ea este folosită până azi. poate fi socotit pe drept cuvânt, întemeietorul limbii liturgice româneşti. Predicile lui urmează regulile eficiente ale oratoriei, folosind un discurs însufleţit, cu tematică variată. Astfel, *„opera sa dezvăluie capacitatea lui de creaţie în spirit biblic, discursul său*

---

[21] Paul ARETZU, op. cit., în vol. II, *Antimiana...*, p. 358.

[22] SFÂNTUL ANTIM IVIREANUL, *Didahii. Cazanie la Adormirea Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu*, Ediție îngrijită de Arhim. Mihail STANCIU și Prof. dr. Gabriel ȘTREMPEL, Editura Basilica, București, 2016, p. 299.

poetic, imanent religiosului, atingând nivelul cel mai ridicat în predicile (imnurile) închinate Maicii Domnului, din Cazanie la Adormirea Preasfintei Născătoare de Dumnezeu, din Cuvânt de învăţătura la Adormirea Preasfintei Stăpânei Noastre Născătoarei de Dumnezeu şi pururea Fecioarei Maria"[23], sau din Omilia la Intrarea în Biserică a Maicii Domnului (Vovedenie).

Fiind un om înduhovnicit, smerit, mitropolitul Antim a ales de timpuriu să urmeze modelul de viaţă în Hristos pe care-l reprezintă Fecioara Maria, să se aşeze sub tutela protectoare a acestui model *„din care s-a împărtăşit continuu, minunându-se de tainele ei mai presus de fire şi străduindu-se să aibă, la rândul lui, puritatea, credinţa şi adâncimea pe care Maica Domnului i le-a inspirat"*[24] şi îndemnând și pe credincioşi să le atingă. El a avut un cult personal al Maicii Domnului, tratând teologic acest subiect şi vorbind despre prerogativele ei, theotokia, aeiparthenia şi hipedulia. Tangenţial, pe lângă aceste omilii mariane, anumite învăţături cu privire la Maica Domnului sunt prezente şi în omiliile cu privire la Naşterea Domnului.

Sfântul Antim nu a scris imnuri liturgice explicite, care să fie încadrate în tipicul liturgic, bisericesc, dar poezia imnică este prezentă în didahiile sale. Astfel, *„predicatorul recurge la modalităţi expresive de expunere, poezie vibrantă şi înălţătoare, astfel că didahiile sunt scrise în spiritul imnurilor şi se apropie de tipicul, de modalitatea de alcătuire a*

[23] Paul ARETZU, op. cit., p. 358.

[24] Pr. Prof. dr. Ioan Ștefan LAZĂR, „Teologhisiri și expresivitate în didahiile mariane antimiene", în volumul II, *„Antimiana..."*, p. 372.

acestora"[25], trăgându-şi seva din marii melozi şi imnografi ai Bisericii: *„Aleasa iaste, că iaste izvor, care cu curgerile cereştilor bunătăţ adapă Sfânta Biserică şi tot sufletul creştinesc…",„cine iaste aceasta care să iveşte ca zorile, frumoasă ca luna şi aleasă ca soarele? Cine iaste aceasta ce să sue de pre pământ în ceriu….?"*[26]. În Cazanie la Adormirea Preasfintei, spre exemplu, mitropolitul Antim oferă explicaţii mariologice: viaţa fecioarei; Bunavestire, măreţia şi sfintenia ei, Adormirea şi mutarea cu trupul la cer a Născătoarei de Dumnezeu, după care alcătuieşte *„un adevărat acatist închinat Maicii Sfinte, conţinând, fără a fi specificate, părţi identificabile condacelor şi icoaselor"*[27].

Astfel de elemente componistice ale omiliilor le găsim şi la Sfinţii Părinţi care expun aceleaşi învăţături mariologice în stil poetic şi le dezvoltă teologic şi care-și găsesc o puternică rezonanţă în imnografie. Sfântul Antim urmează, aşadar, acelaşi model de alcătuire al omiliilor Sfinţilor Părinţi, care preiau anumite învăţături şi tradiţii mariologice din tradiţia orală a Bisericii şi din scrierile apocrife (Protoevanghelia lui Iacob, în special, apoi Evanghelia lui Pseudo Matei, Cuvântul Sfântului Ioan Teologul despre Adormirea Fecioarei, Cuvânt la Adormire al Sfântului Ioan al Tesalonicului şi Vieţile Sfintei Fecioare)[28] şi le înserează în omiliile lor. Astfel, Sfântul Ioan Damaschinul,

[25] Paul ARETZU, op. cit., p. 358.

[26] SFÂNTUL ANTIM IVIREANUL, op. cit., p. 298-299.

[27] Paul ARETZU, op. cit., p. 357.

[28] Cristian BĂDILIȚĂ, *Evanghelii apocrife*, ed a II-a, complet revizuită și ilustrată, Editura Polirom, Iași, 1994, p. 274.

Sfântul Andrei Cretanul şi Sfântul Gherman al Constantinopolului alcătuiesc fiecare câte o trilogie omiletică despre Adormirea Fecioarei. Mai târziu, Sfântul Nicolae Cabasila şi Sfântul Grigorie Palama alcătuiesc câte o cuvântare la Adormirea Maicii Domnului. Toate aceste exemple vin să argumenteze importanta pe care Biserica a acordat-o şi o acordă acestui subiect învăluit în taină, fără a-l trata independent de hristologice şi neîncercând să scoată la iveală alte învăţături pe care Dumnezeu, însăşi Biserica şi chiar Maica Domnului au dorit să rămână ascunse în taină, ea a orientându-se și îndemnând întotdeauna către Fiul ei, către Dumnezeu. Cu privire la Adormirea Maicii Domnului, atât omiliile cât şi imnele liturgice ne dezvăluie trei lucruri comune: Sfântă Fecioară a murit în realitate şi a fost îngropată; trupul ei nu a suferit nici o stricăciune şi trupului a fost mutat la cer. Toate tradiţiile şi scrierile apocrife pe care sfinţii omileți le preiau şi le înserează în omiliile lor, le supun apoi unui proces de decantare şi percepție critică, eliminând fabulosul şi legendarul. Astfel, Tradiţia Bisericii suplineşte datele sumare despre Maica Domnului (prezente în Evanghelia după Luca) şi ne furnizează elemente completive despre ea, iar acest conţinut mai bogat a fost consemnat în cărţile de cult şi dezvoltare teologic în ele. Mineiele, în special, pun în lumină şi exprima aceste adevăruri şi învăţături despre Maica Domnului. *„Biserica a elaborat cea mai vastă biografie teologică a Maicii Domnului, de la naştere până la Adormirea Sa, folosind la maximum toate elementele tradiţionale, purificându-le de toate excrescențele fabulatorii din bogata literatură apocrifă*

mariologică"[29]. Critică omiletica şi liturgică mărturisesc deopotrivă veridicitatea lor, astfel că le găsim și în imnografie, în imnele liturgice.

Astfel, găsim şi în omiliile mariane ale Sfântului Antim aceleaşi învăţături menţionate de Sfinţii Părinţi în omiliile lor, şi care se regăsesc și în imnografie: alegerea Fecioarei de către Dumnezeu din neam sfânt (al proorocului David) pentru a-L naşte pe Hristos, zămislirea şi naşterea Fecioarei din părinţii Ioachim şi Ana, aducerea ei la templu la vârsta de trei ani şi așezarea ei în locul cel mai sfânt de pe pământ, în Sfânta Sfintelor, Bunavestire, când ea avea cincisprezece ani, viaţa ei plină de sfinţenie şi evidenţierea prerogativelor ei, Adormirea ei (cea de-a doua bunavestire), încredinţarea sufletului său în mâinile Fiului ei, împreună-participarea cerului şi a pământului care se întrec în cântări să slăvească preasfânta ei Adormire, aducerea apostolilor pe nori, prin iconomie divină, de la marginile pământului la Adormirea şi îngroparea trupului ei, sfinţenia preacuratului ei trup şi mutarea lui la cer etc. Dacă toate aceste învăţături n-ar fi fost folosite de Sfinţii Părinţi, *„nici imnologii n-ar fi avut îndrăzneala să reproducă aceste episoade în scrierile lor"*[30].

Sfântul Antim îşi mărturiseşte încă de la începutul predicilor „nevrednicia", sărăcia învăţăturilor (sale) şi mintea (sa) tulburată de norul neştiinţei, rugându-se că Dumnezeu să-i dea putere şi „ajutoriu" pentru a-I putea

---

[29] Pr. Prof. dr. Nicolae BUZESCU, op. cit., p. 539.

[30] Pr.prof. dr. Dumitru BELU, *Maica Domnului, în lumina imnelor liturgice*, Tiparul Tipografiei și Librăriei diacezane, Caransebeș, 1941, p. 23.

rosti învăţătura, *„în puţine cuvinte, cu multă cercerie, nu cu vorbe ritoresti şi alcătuite, ci cu cuvinte smerite"*[31]. Smerenia, pentru el, este o maică a tuturor bunătăţilor, capabilă să desluşească cât de puţin din taina Fecioarei Maici. El descrie cinstea şi sfinţenia ei deosebită în faţa căreia tot genunchiul trebuie să se plece. Oferă şi o tâlcuire simbolică a numelui Mariam purtat de Sfânta Fecioară, pornind de la numărul de litere şi silabe pe care le conţine şi arătând că ea *„a născut o față a Sfintei Troiţe"*[32], pe Înțelepciunea şi Cuvântul lui Dumnezeu, prin aceasta Dumnezeu arătând patru dintre însuşirile sale: bunătatea, pentru că după cum l-a zidit pe om din bunătatea Sa, aşa S-a sin îndemnat să-l mântuiască; înțelepciunea, pentru ca să se lupte ca Om cu vicleanul diavol; puterea, căci nu este nimic mai mare decât că Ziditorul să se facă zidire; şi dreptatea, pentru că *„n-a voit să se lupte ca Dumnezeu cu diavolul, ci că zidire…pentru aceasta s-a îmbrăcat Dumnezeu cu trup şi se face om adevărat, pentru ca să se lupte ca om şi să biruiască ca Dumnezeu…acum să înşală şi pe el, pentru căci vedea om şi au căzut în mâinile dumnezeirii, ce era ascunsă în omenire"*[33]. Numai întruparea celei de a doua Persoane Divine în Fecioara păstra neschimbată însuşirea de „născut", de „fiu". Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se facă fiul lui Dumnezeu, prin Fecioara biruindu-se rânduiala firii. Apoi, fiindcă împăcarea omului cu

[31] Sfântul Antim IVIREANUL, „Cuvânt de învățătură la Adormirea...", în *Didahii..., vol. II*, p. 302.

[32] Idem, „Cazanie la Adormirea…", în *Didahii*, p. 296.

[33] Idem, „Cuvânt de învățătură la Adormirea...", în *Didahii...*, vol. II, p. 303.

Dumnezeu e o lucrare de mijlocire, se cuvenea ca opera aceasta s-o împlinească persoana cea de mijloc a Sfintei Treimi, adică Persoana Fiului.

În ceea ce priveşte momentul Intrării în Biserică a Fecioarei Maria la vârsta de treia ani (Vovedenia), căreia sfântul îi dedica şi o cuvântare, el înfăţişează acest moment într-o secvenţă vie, dramatizantă, în care surprinde închinarea ei de către Ana marelui preot, răspunsul acestuia, primirea Fecioarei, îndemnul de a intra în Sfânta Sfintelor etc. Prin înfăţişarea acestor moment dramatice, Sfântul Antim apare ca un trăitor al actului sacru, deopotrivă exprimat în imnele liturgice: *„Neobişnuită este zămislirea ta, neobişnuită este arătarea ta, Fecioară şi ducerea ta înlăuntrul templului…"; „templu şi cămară şi cer însufleţit arătându-te, dumnezeiasca Mireasă, Împăratului, în templul legii ai fost dusă Aceluia, păzită fiind Preacurată" şi „hrănită de către îngeri cu pâine cerească"; „în Sfânta Sfintelor, cea preasfințita şi fără prihană înainte-merge a locui, ca să fie Biserica sfinţită lui Dumnezeu…pentru a fi hrănită în Sfânta Sfintelor, spre a-I fi lăcaş Cuvântului"*[34]. Sfântul Antim foloseşte expresii laudative, arătând puritatea, sfinţenia şi nestricăciunea ei în actul adormirii şi mutării ei cu trupul la cer, subliniind biruinţa ei, prin iconomie divină, asupra firii stricăcioase: *„căci, vrând Cel ce S-au născut din tine, au schimbat rânduiala firii, ca un făcătoriu al firii"*[35]. Aceasta biruinţă

---

[34] Tropar, Utrenie, ziua 20, în Mineiul, luna Noiembrie, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod, ediția XVII, EIBMBOR, București, 2003, p. 266.

[35] SFÂNTUL ANTIM IVIREANUL, *„Cuvânt de învățătură la Adormirea"*, în *„Dihanii"*, p. 304.

asupra firii omeneşti se referă cu precădere la momentul Bunevestiri, zămislirea suprafirească prin „umbrirea" Duhului Sfânt", naşterea ei minunată, rămânând Fecioară şi Maica şi mutarea cu trupul ei preacurat la cer, elemente ce se regăsesc şi în imnele liturgice: *„Acolo, unde Dumnezeu voieşte, a zis cel fără de trup (arh. Gavriil) se biruieşte rânduiala firii şi se lucrează cele ce sunt mai presus de rânduiala firii"; „Se biruiesc hotarele firii întru tine, curata Fecioară, că naşterea fecioreşte şi moartea preaslăvită şi după moarte vie izbăveşti de-a pururi, Născătoare de Dumnezeu, moştenirea ta"*[36]. Cu deosebire, prerogativele Maicii Domnului şi evenimentul fericitei sale Adormiri sunt exprimate cel mai clar în Troparul Adormirii şi în Luminandă: *„Întru naştere fecioria ai păzit, întru adormire lumea nu ai părăsit, de Dumnezeu Născătoare. Mutatu-te-ai la viaţă fiind Maica Vieţii, şi cu rugăciunile tale izbăveşti din moarte sufletele noastre"*[37] și *„Apostolii de la margini, adunându-vă aicea în satul Ghetsimani, îngropaţi trupul meu; iar Tu, Fiule şi Dumnezeul meu, primeşte duhul meu (Luminânda)"*[38].

Mitropolitul Antim o numeşte pe Maica Domnului, preluând anumite elemente simbol din Vechiul Testament: vas ales, pântece preasfânt, crin curat, floare binemirositoare; apoi, rug aprins care arde şi nu se mistuie, asemeni celui văzut de Moise pe Muntele Sinai, Scara lui

---

[36] Stihira I, Utrenie, Cântarea a 9-a, Ziua a cincisprezecea, luna August, Ediția XVII, EIBMBOR, București, 2003, p. 178.

[37] Troparul Praznicului, Vecernia Mică, ziua a cincisprezecea, în Mineiul pe August, p. 176.

[38] Luminânda, Utrenie, Ziua a cincisprezecea, în *„Mineiul pe August"*, p. 191.

Iacov, uşa închisă despre care vorbește profetul Iezechiel, icoană a frumuseţilor cereşti, care, *„astăzi se mută la cer; lasă stricăciunea şi să duce la bucurie…lasă cele stricăcioase şi câştigă cele nemuritoare şi veşnice"*[39], încredinţând sufletul ei în mâinile Fiului ei, apoi fiind ridicată la cer şi trupul ei preacurat, locuind de-a pururi în arealul ontologic a harului divin: *„Răsplătiri de biruinţă ai luat asupra firii, Preacurată, pe Dumnezeu născând. Însă, urmând Făcătorului şi Fiului Tău, mai presus de fire te-ai supus legilor firii, pentru aceasta, după ce-ai murit, te-ai sculat, cu Fiul tău în veci vieţuind"*[40].

Moartea Fecioarei a fost una reală, supusă legilor firii semeni tuturor oamenilor, însă, sfinţenia ei deosebită şi calitatea ei de Născătoare de Dumnezeu *„ne îndreptăţeşte să credem că preacuratul ei trup a fost ferit de stricăciune în felul în care a fost ferit trupul Fiului Său: prin transfigurarea lui în trup duhovnicesc"*[41]. Imnele liturgice ne îndreptățesc să admitem că transfigurarea trupului pământesc al Fecioarei în trup duhovnicesc s-a făcut tocmai în vederea mutării ei la cer: *„căci trupul ţie ţi-a proslăvit şi împreună te-a proslăvit întru dumnezeiasca mutare, cinste ţie Maicii, ca un Fiu dăruindu-ţi"*[42]. De aceea „moartea" Fecioarei Maici se preschimbă în „fericită adormire".

Mitropolitul Antim vorbeşte, de asemenea, de aducerea Apostolilor pe nori, de la marginile pământului,

---

[39] Luminânda, Utrenie, ziua a cincisprezecea, în *„Mineiul pe August"*, p. 191.

[40] Sfântul ANTIM IVIREANUL, *„Cazanie la Adormirea…"*, în *„Didahii..."*, p. 298.

[41] Pr. Prof. dr. Dumitru Belu, *„Maica Domnului în lumina imnelor liturgice"*, p. 70.

[42] Tropar, Utrenie, ziua a cincisprezecea, în *„Mineiul pe August"*, p. 180.

prin iconomie divină la înmormântarea Maicii Domnului: *„cu Dumnezeiasca putere, într-o mică de ceas (clipită) au adunat din toată lumea pre Apostoli ca să petreacă preacinstit şi sfânt trupul tău spre îngropare, cu laude şi cu cântări”*[43]. Împreună cu sfinţii îngeri cântau cântări de laudă la îngroparea Maicii Sfinte: „cu voia cea dumnezeiasca stăpânitoare, de pretutindeni, de Dumnezeu purtătorii Apostoli au fost ridicaţi pe nori şi aduşi pe sus”, *„cantat-au aceştia (îngerii) împreună cu Apostolii, petrecând dumnezeiescul ei trup la îngropăciune”*[44], precum şi Luminânda Praznicului. Trebuie să menţionăm şi participarea Fiului la înmormântarea maicii Lui, însoţit de sfinţii îngeri, care ridică la cer sufletul ei şi, ulterior, trupul ei: *„iar puterile cereşti cele mai înalte, înălţând cântări de laudă, cu al lor Stăpân au venit”*[45].

Maica Domnului rămâne de-a pururi mijlocitoare pentru noi înaintea Fiului ei, rugându-se pentru toţi oamenii şi devenind grabnică ajutoare pentru ei. Ea este privită ca „bucuria celor drepţi şi nădejdea celor păcătoşi” şi toate rugăciunile credincioşilor trebuie să se înalţe către ea că una care „ne umbreşte cu darul său cel dumnezeiesc şi de lumină purtător” şi dăruieşte *„iubitorului de Dumnezeu popor pace, iertare, mare milă”*[46] şi devine pentru toţi oamenii solitoare a mântuirii.

---

[43] Sfântul ANTIM IVIREANUL, *„Cuvânt de învățătură la Adormirea”*, în *„Didahii...”*, p. 305.

[44] Sedealna I, Utrenie, ziua a cincisprezecea, în *„Mineiul pe August”*, p. 181.

[45] Slava…, a treia, Vecernia, ziua a cincisprezecea, în *„Mineiul pe August”*, p. 181.

[46] Stihiră, Utrenie, cântarea a patra, ziua a cincisprezecea, în *„Mineiul pe August”*, p. 183.

„Didahiile" Sfântului Antim Ivireanul rămân, pentru noi, cea mai valoroasă operă rămasă de la el. Predica lui luminează „prin cuvânt", mişcă inima şi înduplecă voinţa spre desăvârşirea personală a fiecărui credincios, punând în lumina acele învăţături creştine care sporesc nădejdea, bunătatea şi dragoste faţă de Dumnezeu, faţă de Biserică şi faţă de aproapele şi îndeamnă spre împroprierea şi înfăptuirea virtuțiilor, care sunt frecvent valorificate în Didahii.

Filozofia isihastă – premisă pentru cateheza contemporană. Internetul și procesul educativ. O perspectivă morală

Drd. Gabor Bogdan
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai” , Cluj-Napoca

Implicațiile utilizării internetului în educația copiilor

Când abordăm un astfel de subiect, avem în față o abordare de tip influențe/efecte ale mijloacelor actuale de informare asupra metodelor de lucru tradiționale. Noua generație are la dispoziție o serie de mijloace tehnice moderne de informare cu diferite funcții, iar cel mai utilizat dintre acestea este internetul. Internetul ocupă o parte importantă din viața și timpul nostru cotidian, datorită funcțiilor sale practice și utile. Numeroase informații din diferite domenii pot fi accesate cu ușurință prin vasta rețea de internet, la un simplu click. Accesul la informație, în epoca în care trăim, este facilitat de internet, iar bazele

de date electronice, fluxul informațional, se află într-o continuă dezvoltare și perfecționare pentru a satisface nevoia utilizatorilor de informare. Cum trebuie să privim, astfel, educarea asistată de internet? [1] Această primă ipoteză se naște în urma pătrunderii internetului în spațiul educațional, întîlnirea dintre aceste două domenii aduce clar schimbări asupra modului în care se formează copiii în societatea de azi. Prin pătrunderea internetului în sistemul formativ, școala are în față una dintre cele mai mari oportunități de dezvoltare, dar în același timp se confruntă cu una din cele mai importante amenințări din istoria ei, ca instituție socială. Ne gândim, de asemenea, la faptul că utilizarea tehnologiei actuale în cadrul școlilor este demersul firesc sau evoluția firească a învățării contemporane, o tehnologizare a procesului formativ. Însă, școala nu va putea fi eliminată din societate, ci va avea nevoie să reafirme rolul ei în formarea tinerilor viitoarei societăți creștine. Sala de clasă își va menține rolul ei fundamental, dar vor apărea din ce în ce mai

---

[1] Este important să menționăm faptul că există o diferență între utilizarea computerului în procesul educativ și utilizarea internetului în acest proces. Computerul – componenta hardware este utilizat ca suport tehnic, mecanic, iar softul sau programul – componenta software este utilizat ca suport informațional. Chiar dacă lucrurile sunt legate între ele, totuși, formarea deprinderilor utilizării calculatorului îl poate ajuta pe copil să utilizeze computerul nu doar pentru a naviga pe internet, ci pentru dobândirea unor cunoștințe legate de computere sau programe, cunoștințe și abilități care-l vor ajuta, de exemplu, pentru a obține un loc de muncă. Atât învățarea asistată de calculator cât și cea asistată de internet prezintă anumite dezavantaje, dar și avantaje. Astăzi, foarte multe locuri de muncă implică utilizarea elementară sau avansată a computerului.

multe săli de clasă digitale unde elevii vor participa la cursuri predate în mediul virtual. Tocmai acest suport tehnic este oportunitatea de care învățământul trebuie să profite din plin și să facă educația sau învățarea un proces de acumulare de cunoștințe și competențe cât mai facil.[2]

Chiar dacă în această epocă informațională, societatea a impus utilizarea computerului în procesul educativ[3], trebuie să ținem cont și de pericolele care stau ascunse în spatele internetului precum și de implicațiile utilizării acestuia, iar introducerea în școli a internetului și a mijloacelor moderne trebuie să ducă la îmbunătățirea calitativă a procesului instructiv-educativ, nu la îngreunarea acestuia.[4] Obiectivele principale ale introducerii internetului în sistemul educațional sunt: „creșterea eficienței activităților de învățare și dezvoltarea competențelor de comunicare și studiu individual." [5] Aceste obiective, însă, nu sunt

[2] Vezi Mark J. ROSENBERG, *E-learning: strategies for delivering knowledge in the digital age*, Ed. Mc Graw-Hill Companies, New York, 2001.

[3] Vezi Michaela Filofteia LOGOFĂTU, *Instruire asistată de calculator*, Proiect al Ministerului Educației, Cercetării și Tineretului, 2008, p. IV. Document disponibil și în format electronic la adresa de web: http://tinread.usarb.md:8888/tinread/fulltext/morari/instruire_calcul.pdf , accesat în 06.10.2016.

[4] Dotarea școlilor cu aparatură tehnică aduce o înbunătățire sistemului educațional în general, dar poate fi folositor și pentru copii care suferă de anumite deficiențe fizice. Jaroslaw Wiazowski demonstrează într-un articol faptul că metodele tehnice moderne ajută copii cu deficiențe de vedere în învățarea limbilor străine și ajută la adaptarea lor în școlile tradiționale. http://icevi.org/publications/ ICEVI-WC2002/papers/01-topic/01-wiazowski.htm, accesat în 06.10.2016.

[5] Liliana-Violeta CONSTANTIN, *Eficiența utilizării TIC în procesul instructiv-educativ*, Conferința Națională de Învățământ Virtual, ediția a IV-a, 2006, p. 297. Articolul poate fi accesat și în format electronic la adresa:

specifice doar metodelor de lucru asistate de calculator, ci sunt valabile și pentru metodele tradiționale. Epoca în care trăim ne impune să ne formăm în așa măsură încât să trăim într-o societate informațională. Cu toate acestea, diversificarea metodelor de învățare sau îmbunătățirea competențelor și a studiului individual pot fi abordate și în lipsa mijloacelor tehnice. Utilizarea computerului în exces poate duce la pierderea unor capacități, „la pierderea abilităților practice, de calcul și de investigare a realității, la deteriorarea relațiilor umane."[6]

Pe internet, elevul sau studentul are libertatea alegerii materialelor precum și libertatea organizării timpului de studiu, dar trebuie să se țină cont că anumite materiale pot fi greșite, anumite conținuturi pot fi nepotrivite dezvoltării lor personale sau chiar dăunătoare din diferite puncte de vedere, inclusiv cel spiritual.

---

http://fmi.unibuc.ro/cniv/2006/disc/cniv/documente/pdf/sectiuneaD/1_12_constantin.pdf accesat în 07.10.2016.

[6] *Ibidem*, p. 298. Una dintre dezavantajele utilizării excesive a computerului este pierderea capacității practice, anumite operațiuni fiind preluate și efectuate automat de computer, iar creierul uman se dezobișnuiește de ele, materia ajunge să fie segmentată, iar activitatea mentală a elevilor este diminuată. De asemenea, computerul, prin utilizarea îndelungată, reușește să distorsioneze percepția asupra realității astfel încât ceea ce este virtual pare real, iar ceea ce este real uneori va părea virtual. Copilul nu se va mai putea descurca în anumite situații concrete fără computer, deoarece operațiunile erau dirijate pas cu pas de către computer. Nu este suficient ca profesorul să predea elevului un material didactic electronic, ci trebuie să se implice activ în educarea și formarea continuă a elevului, fără să se pună, astfel, în pericol relațiile dintre persoane, dintre profesor și elev.

Avantajele utilizării internetului ca mijloc de învățare sunt: accesibilitate, flexibilitate, confortabilitate, stabilirea de către utilizator a propriului ritm de învățare, dezvoltarea capacității copilului de operare a computerului etc.[7] Există și alte opinii legate de beneficiile care le aduce învățarea cu computerul și internetul:

> „Cercetarea pe Web promovează motivaţia şi autenticitatea. Studenţii îndeplinesc o sarcină autentică din moment ce trebuie să înţeleagă sau să rezolve o anumită sarcină. Motivaţia creşte prin faptul că studenţilor li se dau resurse reale, se lucrează într-un grup operativ în care fiecare membru trebuie să participe. Cercetarea pe Web dezvoltă operaţiile gândirii. Problema propusă studenţilor pentru rezolvare trebuie să fie complexă. Pedagogul B. Dodge consideră că sunt implicate următoarele operaţii: comparaţia, clasificarea, generalizarea, observaţia, analiza, deducţia, analiza greşelilor, abstractizarea, analizarea diferitelor perspective ale problemei în discuţie. Cercetarea pe Web duce la o învăţare cooperativă."[8]

Folosirea computerului în procesul învățării îl poate ajuta pe elev în parcurgerea și învățarea materiei într-un timp mai scurt, diversificând metodele de lucru și dezvoltând imaginația elevilor. De asemenea, dezvoltarea tehno-

---

[7] Elena-Maria MĂRGINEAN, *Eficiența metodelor e-learning*, Simpozion cu tema: Metode de învățare și de utilizare a internetului în procesul educațional, Cluj-Napoca, 2014, p.26. Tinerii manifestă, în general, un interes crescut și o deschidere largă față de noile mijloace tehnice deoarece sunt într-o continuă perfecționare, sunt incitante, stârnesc curiozitatea utilizatorului și uimesc prin performanța și funcțiile complexe care le aduc.

[8] Daliana TASCOVICI, *Cum evaluăm căutarea pe Web?*, în „*Studia Universitatis*", Revista științifică a Universității de Stat din Moldova, anul 1, nr. 5, Chișinău, 2007, p. 183.

logiilor informației permite, de exemplu, profesorilor și studenților, să opereze prin anumite platforme educaționale[9] virtuale chiar și la distanță.[10] Învățământul la distanță prin internet devine o posibilitate pentru tinerii din diaspora.[11]

Cu toate acestea, educarea prin internet are și aspecte negative: lipsa contactului dintre persoane (copil-profesor; copil-colegi), efecte asupra sănătății datorate utilizării îndelungate a computerului (afecțiuni ale ochilor, coloanei vertebrale etc.), promovarea unui stil de viață comod și lipsit de implicare activă etc.

Deci, constatăm că pe lângă avantajele pe care le prezintă învățarea prin internet, există și dezavantaje ale acestei metode. Metodele tradiționale[12] educative nu trebuie înlocuite de cele contemporane, ci doar suplinite. Con-

---

[9] Există anumite platforme educaționale virtuale de gestionare a materialelor didactice, dedicate elevilor, profesorilor, părinților și personalului administrativ precum și tuturor instituțiilor de învățământ, platforme precum Moodle sau AeL, care permit profesorilor să posteze materiale educative, bibliografii și teme, calendare cu planificarea materiilor de studiu etc. Vezi www.moodle.ro; www.anvance delearning.ro

[10] Interacțiunea dintre profesor și elevi se poate realiza prin intermediul rețelei de internet, fenomen care susține învățământul la distanță; vezi Tracey BURNS et al., *Trends Shaping Education*, OECD, Paris, 2016, p. 100.

[11] Vezi Olimpius Istrate, *Educația la distanță. Proiectarea materialelor*, Ed. Agata, Botoșani, 2000.

[12] Școala este instituția tradițională, de bază a societății, căreia îi revine rolul formativ al copiilor, dar se vorbește despre apariție unei noi instituții – internetul; vezi Anca VELICU, *La confluența internetului cu școala*, în „Revista Română de Sociologie”, anul XIX, nr. 5-6, București, 2008, p.477.

tactul vizual, legătura dintre cei care sunt implicați în procesul formativ sunt aspecte deosebit de importante. Nu considerăm că este greșită ideea utilizării internetului ca mijloc educativ deoarece este unul dintre cele mai practice metode de a transmite elevilor sau studenților materialele educative (cursuri, cărți electronice etc.), iar dacă ne gândim la aspectul practic al poștei electronice (e-mail), observăm că metodele noastre de lucru se schimbă, se perfecționează, sunt utile și practice. Problema apare atunci când mijloacele moderne le înlocuiesc pe cele tradiționale. Metodele noi înregistrează succes și sunt eficiente atunci când sunt îmbinate cu metodele tradiționale și nu separate de acestea.[13]

Școala a avut și va continua să aibă un rol deosebit de important în formarea copiilor. Educarea și formarea se fac prin intermediul profesorului care este un „mediator uman între învățătură și copil, mediator cu o anumită autoritate."[14] În schimb internetul nu este un mediator cu autoritate, ci este unul libertin, un mediator care doar însumează și prezintă informațiile în mod mecanic, fără să le prelucreze. Internetul este, cel mult, o enciclopedie universală, nu și un bun profesor, are rol informativ și nu

---

[13] E-learning sau învățarea asistată de tehnica modernă este puternică atunci când merge împreună sau este integrată cu învățarea clasică și atunci când contribuie la înbunătățirea „arhitecturii educaționale". Această arhitectură educațională a sălii de clasă cuprinde toate elementele sau componentele electronice sau non-electronice care contribuie la dezvoltarea procesului de învățare. Mark J. ROSENBERG, *E-learning: strategies for delivering knowledge in the digital age...,* p. 117.

[14] A. VELICU, *La confluența internetului...,*p. 493.

formativ. „Statutul internetului este încă ambiguu, chiar şi în ochii tinerilor, acerbi consumatori: el este informare (uneori şcolară), dar şi divertisment, ele este o tehnică, dar şi un instrument."[15]

La nivel comportamental, folosirea internetului ca metodă educativă, aduce nesiguranță și uneori induce o abordare superficială a materialelor, neimplicare emoțională, incapacitatea de a socializa sau de a forma o discuție sau un discurs, inhibarea sau blocarea vorbitorului în fața celorlați, necontrolarea emoțiilor etc.

Utilizarea îndelungată a internetului și a mijloacelor media aduce anumite dificultăți asupra procesului de învățare la copii. Aceste dificultăți țin de diferite procese de ordin general precum: „ascultarea, memoria, cititul, coordonarea ochilor și a mâinilor, rapida înțelegere a noilor situații, limbajul, relaționarea spațio-temporală și abilitatea de a-și concentra atenția rapid și la obiect."[16]Aceste aspecte demonstrează faptul că implicațiile utilizării internetului trebuie luate în considerare cu maximă responsabilitate și seriozitate deoarece riscăm să punem în pericol funcționarea sistemului educațional tradițional.

---

[15] *Ibidem,* p. 494. Utilizarea internetului în sistemul formativ rămâne o problemă deschisă pentru noi deoarece nu putem oferi verdicte, spunând, pe de o parte, că astfel de situație este complet greșită și inacceptabilă, iar pe de altă parte, nu putem nici să susținem că internetul este cel mai potrivit mijloc de educare, tocmai datorită diversității conținutului. Atunci când ne întrebăm care este viitorul școlii, viitorul educației, vom lua în calcul și influențele negative sau pozitive ale internetului.

[16] Virgiliu GHEORGHE*, Efectele televiziunii asupra minții umane,* Ed. Institutul de cercetări Psihosociale și Bioetică, București, 2015, p. 42.

Spațiul virtual este un spațiu special destinat inovării[17], este un spațiu deschis în care profesorul și elevul au libertate de manifestare. De asemenea, spațiul virtual este, în același timp, un spațiu social în care se pot stabili noi relații, însă este un spațiu care consumă mai mult timp sau, mai exact, un spațiu care cere să investești mai mult timp și efort. Pe de altă parte, un aspect negativ este și faptul că internetul cuprinde o masă imensă de informații nestructurate, nefiltrate, neorganizate. Anumite pagini pot conține informații contradictorii cu cele cunoscute. Aceste nereguli pot fi rezolvate printr-o slectare corectă a paginilor web, verificând autoritatea și acuratețea documentelor virtuale precum și informații despre autorul acestora.[18]

Astfel, există numeroase opinii care consideră, pe de o parte că internetul este benefic în procesul educării tinerilor, iar pe de altă parte, există voci care consideră că internetul nu este potrivit pentru asemenea situații deoarece include și numeroase pericole de care trebuie să ne ferim, numeroase surse și materiale nepotrivite educației.

---

[17] Pierre Dillenbourg, *Virtual Learning Environments*, p.27. http://tecfa.unige.ch/tecfa/publicat/dil-papers-2/Dil.7.5.18.pdf, accesat în 08.10.2016.

[18] Evaluarea materialelor găsite pe internet se face prin: verificarea amplă a textului, a autorului, scopul pentru care a fost creat documentul, locul unde poate fi regăsit (publicați), obiectivitatea materialului, autoritatea și actualitatea acestuia, cât de detaliată sau cât de vagă este informația, când a fost realizat materialul etc. Toate aceste elemente ne ajută să utilizăm corect internetul să evaluăm și să interpretăm corect materialele găsite pe web. Mihai JALOBEANU, *WWW în învățământ. Cum căutăm și cum publicăm în internet*, Ed. Casa corpului didactic, Cluj-Napoca, 2001, pp.89-90.

Prin utilizarea computerului sunt înlocuite alte activități care ajutau la dezvoltarea copilului.[19] Totuși, se recomandă un echilibru, un drum de mijloc care să urmărească folosirea controlată a internetului în procesul educării tinerilor în școli, pentru o bună dezvoltare a acestora și pentru diversificarea metodelor de lucru. Este important să se țină cont de ambivalența[20] utilizării mijloacelor de informare, de aspectele pozitive și aspectele negative.

Cartea versus e-book

Cititul sau lectura cărților începe să devină o problemă pentru tineri deoarece computerul este mult mai provocator, mult mai interesant, mai relaxant și nu pretinde nici un efort. Se poate ajunge, treptat, la dispariția cărților.[21] De asemenea, se manifestă „un declin atât în

---

[19] Un exemplu concret este timpul petrecut cu familia sau cu prietenii sau discuțiile cu membrii apropiați, mijloc prin care îmbogățirea culturală era efectuată. Acest tip de activități sunt din ce în ce mai mult înlocuite de timpul petrecut în fața computerului. Vezi Kaveri SUBRAHMANYAM, Robert KRAUT, et al. „*The impact of home computer use on children's activities and development*, în „Children and Computer Technology", vol.10, nr. 2, 2000, pp. 123-144.

[20] „Mass-Media are o influență ambivalentă; constituie surse de informare, dar și de dependență față de o cultură media care mai mult manipulează decât emancipează." Elisabeta NEGREANU, et. al., *Educația în Familie. Repere și practici actuale*, Ed. Cartea Universitară, București, 2006, p. 111; pe internet se pot semnala diverse culturi sau subculturi care se dezvoltă în paralel sau în opoziție cu cele dominante, pe care tinerii le adoptă.

[21] Se vorbește despre un concept de „moarte a lecturii" sau, de asemenea, despre depășirea culturii tiparului, acestea provenind din cauza calculatorului, parcurgerea paginilor va fi înlocuită treptat de lectura on-line. Multe dintre cărțile, manualele școlare sau diverse

abilitatea de a citi, cât și în interesul pentru lectură,”[22] iar tinerii nu mai pot înțelege texte mai complicate, obișnuiți fiind cu cele simple pe care le găsesc pe internet. Dacă lectura reușește, în general, să elibereze imaginația și să dezlege capacitatea de înțelegere a textului, în schimb, computerul susține o atitudine pasivă, toate fiind deja puse înaintea utilizatorului. „Pentru omul societății tehnologiei video, cartea se pare că va fi un obiectiv tot mai îndepărtat, un lucru plicticos, fiindcă nu o mai poate citi, urmări și înțelege.”[23]

Pe internet informația vine la noi instantaneu, deci nu trebuie să facem un efort prea mare. În schimb, când citim în cărți noi suntem cei care mergem în căutarea informației:

> „O imensă informație ne așteaptă în biblioteci; ea trebuie consultată cu regularitate, cu un anume simț al ordinei și cu o intuiție selectivă mereu trează. Această informație, spre deosebire de cea transmisă pe canalele audio-vizuale, nu vine ea spre noi, ci așteaptă să ne îndreptăm noi spre ea; și tot spre deosebire de o bună parte din informația care ne asaltează prin canalele mass-mediei, informația din bibliotecă există numai într-o formă latentă, potențială; ea se actualizează numai prin efortul nostru.”[24]

---

materiale didactice încep să fie înlocuite de bibliotecile digitale, astfel, materialele devin mult mai ușor de manevrat, mai rapid de transmis, mai ușor de multiplicat. Ne punem întrebarea dacă tiparul va mai avea un rol în viitorul apropiat? Vezi Olimpius Istrate, *Educația la distanță...*pp. 8-9.

[22] V. GHEORGHE, *Efectele televiziunii...*, p. 46.

[23] *Ibidem*, p. 50.

[24] Solomon MARCUS, *Provocarea Științei,* Ed. Politică, București, 1988, pp.270-271. În aceeași măsură, informația care ne vine prin internet ne asaltează și ne copleșește datorită volumului imens și fluxului continuu. Filtrarea și interpretarea acesteia necesită timp și răbdare.

Așadar, problema fundamentală legată de învățarea prin internet ține și de conținut. Dacă s-ar transmite, atât prin mijloacele mass-media cât și prin internet, lucruri educative, morale, religioase, atunci „copii și adulții ar avea ce învăța și toată lumea s-ar folosi și ar fi muțumită."[25]

În 1985, apare într-o revistă din Italia un titlu: „Atenție la calculator! Limbajul său intoxică creierul!"[26]Era punctul de vedere al unui cercetător pe nume Joseph Weisenbaum cu privire la efectele calculatorului asupra minții copilului. El considera că limbajul calculatorului este unul inadecvat și profund dăunător în educația copilului, deformând modul lor de a gândi. Dacă încă de atunci exista tendința de a introduce educația informatică în școală, azi tendința este și mai pronunțată. Nu este vorba despre o respingere totală a calculatorului, ci folosirea lui în anumite limite. „Există o limită în această folosire. Distorsiunile apar din momentul în care psihicul uman, în ceea ce are el mai specific, este supus unui tratament automat."[27] Este importantă atât pregătirea educatorilor cât și cea a copiilor în utilizarea calculatorului pentru ca utilizarea computerului să nu fie una automată și mecanică, ci utilă și folositoare.

---

[25] V. GHEORGHE, *Efectele televiziunii...*, p. 53. Prin faptul că internetul înglobează atât materiale bune cât și materiale nefolositoare și nepotrivite, el nu poate fi considerat o sursă suficient de bună de informare, deci nu poate avea o valoare educativă deplină, ci doar parțială.

[26] S. MARCUS, *Provocarea Științei...*, p. 438.

[27] *Ibidem*, pp. 439-440. Creierul se obișnuiește prea mult cu operațiunile pe care calculatorul le efectuează în mod automat, deci apar anumite disfuncții ale creierului.

Plagierea sau furtul intelectual

Nu numai cititul sau lectura cărților devine o provocare pentru elevii care utilizează internetul, ci și scrisul devine o problemă. Scrisul de mână, treptat, devine înlocuit de scrisul la tastatură, iar dexteritatea și rapiditatea scrierii se va dezvolta pe măsura exercițiului. Odată cu evoluția tehnicii, nu numai modalitatea scrierii este modificată, ci și conținutul acesteia.

Tentația multor elevi sau chiar studenți este de a utiliza informațiile găsite pe internet pentru întocmirea lucrărilor sau proiectelor lor. Însușirea informațiilor altor persoane sau folosirea muncii intelectuale a unei persoane ca fiind proprie se numește furt intelectual și este considerat un act imoral, pe lângă faptul că sunt încălcate drepturile autorilor. [28]Este un act imoral de desconsiderare a muncii altei persoane și este nedrept deoarece se fură voit sau involuntar ideile și munca intelectuală a persoanei respective. Pe de altă parte, plagierea reprezintă o imoralitate și pentru că transmite cititorului sau publicului o minciună a presupusei munci corecte a făptașului.

Prin faptul că elevii sau studenții obțin informația deja prelucrată, gratuit, prin intermediul rețelei virtuale, ei

[28] „De pildă, tot mai mulţi elevi, studenţi, profesori sau chiar scriitori apelează la plagiatul on-line. Două comenzi – Copy şi Paste – asigură „succesul” unei operaţiuni de plagiat. Lucrările de seminar, temele de casă, referatele, eseul, teza de doctorat sau chiar cărţi întregi pot fi plagiate în câteva minute. Miliardele de documente World Wide Web îngreunează vizibil procesul descoperirii plagiatului.”Cristian ȘERBAN, *Internetul – Tinerii în fața provocării*, Ed. Egumenița, Galați, 2005, p. 25.

nu se mai străduiesc să structureze materia sau să o exprime prin propria lor gândire, astfel, se ajunge la plagiere.

Tinerii de toate vârstele, trebuie să înțeleagă faptul că informația care o găsesc într-o carte sau într-un articol sau chiar pe internet, nu poate fi folosită ca fiind munca lor. Informația trebuie utilizată într-un mod „etic și legal”.[29] Pe de altă parte există și un alt tip de plagiat, numit plagiat involuntar în care autorul unei lucrări prezintă anumite idei sau concepte pe care le-au mai redat și alți autori, fără să își dea seama. Această formă de plagiat este datorată ignoranței cercetătorului. Această problemă poate fi prevenită prin educație,[30] iar educația corectă este cea câștigată în urma efortului intelectual personal. Pe lângă aceasta, este important ca tinerii să învețe să își antreneze capacitatea lor creativă, să gândească și să formuleze idei conform părerilor personale. Furtul intelectual nu face altceva decât să oprească dezvoltarea acestei capacități creative a minții umane.

---

[29] Robert CORAVU, *Ce este plagiatul și cum poate fi prevenit*, în „Revista Română de Biblioteconomie și Știința Informării”, București, Februarie, 2013, p.40.

[30] *Ibidem*, p. 41. Ajungem din nou la rolul profesorului care are datoria să explice elevilor și studenților care sunt metodele de lucru, cum trebuie întocmite lucrările pentru a evita furtul intelectual sau munca altora. Profesorul trebuie să verifice și să evalueze dacă stilul de lucru al elevilor este corect și să explice cum trebuie să se corecteze anumite probleme. Elevii sau studenții au responasbilitatea morală de a prelua și de a reda corect, prin norme de citare, informațiile care le regăsesc în cercetarea lor, evitând astfel furtul intelectual.

Este important rolul profesorului în acest sens. El are datoria să explice elevilor și studenților care sunt metodele de lucru, cum trebuie întocmite lucrările pentru a evita furtul intelectual sau munca altora. Profesorul trebuie să verifice și să evalueze dacă stilul de lucru al elevilor este corect și să explice cum trebuie să se corecteze anumite probleme. Elevii sau studenții au responasbilitatea morală de a prelua și de a reda corect, prin norme de citare, informațiile care le regăsesc în cercetarea lor, evitând astfel furtul intelectual.

Familia, Școala, Biserica

Nu este suficientă doar educarea și formarea intelectuală și culturală a tinerilor. Pentru ca o persoană să dobândească un echilibru interior are nevoie și de educare și formare spirituală, proces care se întrepătrunde cu cel intelectual. Acest proces este stabilit în toate cele trei instituții formative prin care omul trece de la începutul și până la sfârșitul vieții: Familia, Biserica și școala.

Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că „dacă-ți iubești copilul, arat-o prin educația pe care i-o dai."[31] El spunea acestea chiar dacă la vremea respectivă nu existau aceleași metode de predare în școli sau aceleași mijloace tehnice de informare ca acum, totuși educația copiilor începe în sânul

---

[31] Ioan Gură de Aur, *Despre Slava deșartă și despre creșterea copiilor,* Ed. EIBMBOR, București, 2001, p.400.

familiei[32], unde copilul învață primele cuvinte, se obișnuiește cu primele norme etice și morale. În familie copilul își formează o bază de minime cunoștințe, deprinderi și norme de purtare în societate, părinții fiind responsabili pentru formarea intelectuală a copilului, iar școala și Biserica vor clădi mai departe pe acest fundament. Chiar dacă noile tehnologii modifică modul în care înțelegem procesul predării și al învățătrii, metodele tradiționale sunt cele care vor asigura buna pregătire și dezvoltare a tinerilor din societatea de mâine. Dacă internetul acaparează sau captează orice sector al vieții noastre atunci cu siguranță va pătrunde, din ce în ce mai evident și în sectorul formativ, iar cert este faptul că internetul poate să modifice comportamentul nostru, într-o anumită măsură. Atunci când copilul beneficiază, încă din primii ani ai vieții, de accesul[33]la mijloacele de informare și socializare virtuală

[32] Familia reprezintă prima etapă a formării copiilor, iar modelele sunt părinții sau bunicii care oferă exemple de comportare în societate. Părinții decid, sau ar trebui să decidă, ceea ce este bine pentru educația copiilor și ceea ce nu este folositor, tot ei sunt cei care modelează și retușează comportamentul tinerilor în primii ani ai vieții. Problemele apar atunci când familiile suferă șocuri și crize sociale și economice (creșterea ratei divorțurilor, creșterea numărului familiilor monoparentale, părinți care lucrează în țări străine etc.), iar educația copiilor trece pe planul al doilea. Este o realitate actuală, faptul că educația tinerilor este lăsată în grija școlii, etapă în care se produc cele mai complexe schimbări la nivelul intelectual și emoțional al tinerilor. Nici școala și nici Biserica nu va putea suplini sau umple golul făcut în lipsa părinților, din primii ani ai procesului formării copilului.

[33] Mulți părinți fac eforturi pentru a procura diverse instrumente de informare și comunicare pentru copii, dar de multe ori nu sunt

(computer, telefon mobil, tabletă etc.), atunci procesul formării lui poate fi influențat de internet, chiar și în această primă etapă a vieții. Important este controlul parental care va supraveghea activitatea copiilor pe internet.

Familia reprezintă mediul cel mai propice pentru dezvoltarea copilului deoarece este un mediu armonios, liniștit, plin de comuniune și somunicare, un mediu în care părinții se implică activ în formarea lor.

> „Educația în familie reprezintă ansamblul de influențe exercitate, în cadrul familiei, asupra copiilor în vederea formării lor pentru viață. Dimensiunile sau obiectivele educației în familie sunt: dezvoltarea fizică, educarea intelectuală, spirituală, morală, religioasă, etică, estetică, civică, domestică-menajeră, sexuală etc.”[34]

Desigur, după ce copilul începe să se dezvolte în școală, acest fapt nu înseamnă că rolul părinților în educarea copilului a dispărut. Este necesară o participare continuă a familiei la viața și activitatea școlară a copilului.[35]

---

deplin conștienți care sunt pericolele care stau în spatele acestor mijloace, mai ales în cazul în care copii utilizează instrumentele fără supravegherea adulților. Ei deprind anumite comportamente și adoptă anumite modele de comportamente greșite care le găsesc pe internet.

[34] Elisabeta NEGREANU, et. al., *Educația în Familie...*, p. 12. Există tehnici diferite pe care părinții le pot adopta pentru a-i educa pe copii, oferindu-le sprijin și control asupra diferitelor probleme, precum și gestionarea corectă a timpului petrecut cu copilul. De asemenea, părinții trebuie să aplice corect sancțiunile sau recompensele ca metode de stimulare a copiilor.

[35] *Ibidem,* pp. 110-111. Părinții se vor interesa mereu de situația copilului precum și de evoluția lui în școală, de grupul de colegi sau de prieteni cu care comunică, anturajul în care se dezvoltă, părerile profesorilor despre copil sau diferite aspecte legate de buna desfășurare a procesului formativ.

A doua etapă a formării tinerilor o constituie Școala și Biserica, cele mai importante instanțe educative și formative ale societății. Profesorul și preotul sunt două simboluri ale educației tinerilor, două modele pe care copilul le va urma în demersul său formativ, ambii având o deosebită importanță în acest proces. În școală copilul își va cultiva intelectul, în biserică el își va cultiva spiritul, iar în familie va continua să-și cultive echilibrul emoțional și să le consolideze pe celelalte.

Biserica va atrage atenția mereu asupra pericolelor societății hipertehnicizate, în special asupra internetului care conține atât lucruri folositoare cât și lucruri imorale care tind să devalorizeze persoana umană. Educarea tinerilor trebuie făcută în spiritul viu al tradiției creștine care cultivă în om virtuțile și valorile moralei creștine: iubirea față de Dumnezeu și față de oameni, respectul față de persoana umană, responsabilitatea morală etc. Conștientizarea de către tineri a responsabilității lor este o necesitate urgentă. O familie creștină este o familie unită în ceea ce privește viața duhovnicească. Dacă părinții reușesc să obișnuiască și să educe copiii în spiritul valorilor și învățăturilor creștine, atunci întreaga familie va avea o viață duhovnicească liniștită. De asemenea, dacă educația religioasă a copiilor nu va continua și în școală, atunci se pune în pericol acest echilibru spiritual al familiei și al societății. Această acțiune complementară a familie, școlii și a Bisericii[36] trebuie

[36] Un exemplu practic prin care Biserica, familia și școala pot conlucra, la formarea deopotrivă intelectuală și spirituală a copiilor, este întâlnirea dintre preot și profesor. „După cum profesorul de religie

să ducă la creșterea și educarea corectă a copilului. Întrebarea care se ridică este dacă internetul sau mediul virtual poate avea un rol în tot acest raport al familiei cu școala și Biserica? Dacă profesorul se poate apropia de elevii săi prin internet pentru a le transmite materiale educative, în aceeași măsură se poate apropia și preotul. Pe rețelele de socializare preotul poate stabili legături sau poate purta discuții cu tinerii pe diferite teme. Numeroase parohii din țară sau din străinătate dețin site-uri și pagini personale pe rețelele de socializare online, unde postează diferite materiale sau discută diferite teme religioase. Internetul este un mod prin care preotul poate provoca tinerii la diverse discuții de natură religioasă sau socială pentru ca împreună să găsească răspuns problemelor societății contemporane. Nu numai Biserica trebuie să se apropie de tineri prin orice mijloc posibil, ci și tinerii au datoria morală de a se apropia de Biserica lui Hristos.[37]

Cu toate că internetul este o provocare pentru curiozitatea tinerilor deoarece reușește să îi stimuleze cu dife-

---

trebuie să-i îndemne la clasă pe copii să frecventeze biserica, așa preotul poate în biserică să-i îndemne pe copii (direct sau prin părinții și bunicii lor) să nu lipsească de la ora de religie."Alin GHERGHINOIU, *Educația copilului în Biserică, Familie și Școală*, în *„Școala din Biserică"*, nr.9, 2011, p.1.

[37] Pentru ca tinerii să învețe și să păstreze valorile autentice ale credinței, binele și frumosul, ei trebuie să se apropie de Biserică și prin Biserică de Hristos într-o comuniune desăvârșită. „Ancorați în viața Bisericii, tinerii de astăzi pot deveni și ei, la rândul lor, modele pentru cei din jurul lor." Gabriela CARAGAȚĂ, *Rolul Bisericii în viața tinerilor și implicarea tinerilor în viața Bisericii"*, în *„Hristos în căutarea tânărului și tânărul în căutarea lui Hristos"*, Ed. Arhiepiscopiei Dunării de jos, Galați, 2016, p.186.

rite conținuturi audio-video, ei pot învăța să își educe această curiozitate și să o transforme într-o curiozitate ziditoare, accesând doar acele site-uri care conțin materiale bune și folositoare. În aceeași măsură ei trebuie să dezvolte un spirit selectiv când navighează pe internet, exersându-și astfel, puterea discernământului moral. Tehnica modernă nu este un lucru greșit, ci trebuie utilizată în așa fel încât să fie binefăcătoare, după cum descrie Georgios Mantzaridis:

> „Cu siguranță buna întrebuințare a tehnicii este binefăcătoare. Pericolul nu provine, însă, doar din reaua ei întrebuințare, ci și din întrebuințarea ei excesivă. Excesul duce totdeauna la efecte negative. Virtutea constituie calea de mijloc dintre exces și lipsă. Tehnologia, însă, în forma ei contemporană, are înnăscut excesul."[38]

Așadar, omul trebuie să reînvețe să utilizeze tehnologia și să focalizeze progresul științei în favoarea sa, altfel, omul devine rob supus al științei și tehnicii moderne, distrugându-și propria sa libertate. Omul este cel care direcționează tehnologia nu tehnologia este cea care direcționează omul, iar atunci vom putea evita pericolul mecanicismului și al tehnologizării, ca procese care anulează și distrug persoana umană.

Concluzii

Într-un climat postmodern, introducerea internetului în structurile educaționale ale societății poate avea anumite influențe asupra procesului educativ tradițional al tineri-

[38] Georgios MANTZARIDIS, *Morala Creștină II*, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 439.

lor. Noile mijloace de informare și socializare prezintă numeroase aspecte practice și încep să fie utilizate, într-o anumită măsură, ca mijloace de predare în instituțiile statului.

Obiectivele principale ale introducerii internetului în sistemul educațional sunt sporirea eficienței tehnicilor de învățare prin dezvoltarea anumitor capacități ale elevilor, accesarea mai eficientă a informațiilor și diversificarea metodelor de lucru.

Chiar dacă o astfel de metodă prezintă câteva aspecte pozitive precum stabilirea de către elevi a propriului program și ritm de lucru, rapiditate crescută în prelucrarea informației, dezvoltarea atenției distributive, rapiditatea transmiterii documentelor și a informațiilor, ușurința stocării materialelor educative, totuși, accesul la baze de date și biblioteci virtuale etc. Există și aspecte negative și implicații ale utilizării acestei metode. Aici este suficient să enumerăm doar câteva asptecte ce țin de procesele educative: abordarea mecanică și superficială a materiei, lectura cărților este înlocuită cu lectura virtuală, capacitatea creativă devine estompată, apare tendința de a copia sau plagia conținuturi. De asemenea, prin utilizarea îndelungată a computerului și a internetului se ajunge la dependență și la diverse afecțiuni de sănătate: neglijarea orelor mesei, afecțiuni ale ochilor, ale coloanei vertebrale, obezitate, tulburări emoționale și pierderea capacității de relaționare. Apare un stil de viață comod și lipsit de implicare activă, dispare contactul dintre persoane și este înlo-

cuit cu cel dintre om și mașină, apare pericolul hipertehnicizării și mecanicismului etc.

Morala creștină propune păstrarea echilibrului și o atenție sporită în acest demers educativ al tinerilor deoarece metodele tradiționale de lucru nu trebuie înlocuite de cele tehnicizate, conform tendințelor actuale ale societății globalizate și secularizate, ci doar asistate de ele.

Este important să reafirmăm rolul esențial al celor trei instituții formative, de bază, ale societății: Familia, Biserica și școala, care împreună pot duce la creșterea și educarea eficientă și corectă a tinerilor. Este nevoie de exersarea puterii discernământului și a responsabilității morale personale și comunitare.

Participarea părinţilor și a rudelor la educația copiilor în Bizanț

Daniela Luminița Ivanovici
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" , Cluj-Napoca

Educația copiilor în lumea bizantină construie un subiect care încă nu a fost abordat în cercetarea istorică românească actuală. Subiectul este unul incitant întrucât ne descoperă mecanismele gândirii bizantine și pilonii care au stat la baza civilizației Bizanțului, căci cele mai profunde lucruri despre o persoană se pot afla din modul în care își educă copilul și din principiile pe care i le insuflă.

Această lucrare constituie doar o încercare de reliefare a legăturilor profunde ce existau între părinți, copii și rude în cadrul familiei bizantine extinse (γένος). De aceea, vom analiza, pe de o parte, modul în care copiii erau percepuți de societate, cum erau ei educați, care erau bazele învățământului bizantin, iar pe de altă parte, când și cum interveneau rudele în procesul educațional.

În privința surselor folosite, am făcut apel la câteva de natură hagiografică. Principala problemă o constituie veri-

dicitatea informaţiilor pe care acestea le oferă, însă, după cum afirma Sebastian Brock, persoanele și evenimentele din astfel de texte trebuie să reflecte realități cotidiene pentru ca ele să poată fi receptate de auditori și cititori[1]. De aceea, ele sunt martori veridici ai realităților vieții bizantine.

În ceea ce privește istoriografia subiectului nostru, interesul pentru istoria familiei si a educației în Bizanț a apărut în anii '70, când a avut loc la Paris o conferință pe tema Copiii și societatea, unde s-au prezentat documente inedite privind legislația bizantină și folosirea copiilor pentru crearea de alianțe familiale. A urmat contribuția valoroasă a Evelynei Patlagean prin lucrări ca *Structure sociale, famille, chretiente à Byzance*[2] și „Familles et parenteles à Byzance[3]". Ann Moffatt a realizat o analiză cuprinzătoare acoperind căsătoria, educația, literatura pentru copii, familia și membrii ei, copiii și mănăstirile, precum și problema abuzului asupra acestora[4]. Nikolaos Kalogeras a scos la lumină valoroase, atât hagiografice, cât și patristice, tratând despre educația copiilor. A. Papaconstantinou, Alice-Mary Talbot[5], Angeliki Laiou[6].

---

[1] Sebastian BROCK, *Sfinte femei ale Orientului sirian,* Editura Sofia, București, 2005, p. II.

[2] Evelyne PATLAGEAN, *Structure sociale, famille, chretiente à Byzance (IVe-XIe siecle)*, London: Variorum, 1981.

[3] Evelyne PATLAGEAN, „ Familles et parenteles à Byzance", în Andre BURGUIERE et al., *Histoire de la famille I: Mondes lontains, mondes anciens*, Armand Colin, Paris, pp. 421-441.

[4] Ann MOFFATT, „ The Byzantine Child", *Social Research* 53 (1986).

[5] A. PAPACONSTANTINOU, Alice-Mary TALBOT, *Becoming Byzantine: Children and Childhood in Byzantium*, Washington DC, 2009.

O ultimă problemă pe careo vom aborda în această scurtă introducere este de ordin terminologic. Din perspectiva bizantină, familie nu se referă întocmai la aceleași realități ce le găsim în contemporaneitate. Să vedem ce se afirmă în acest sens în Oxford Dictionary of Byzantium:

> „Deși familia a constituit unitatea fundamentală a societății bizantine, nu există pentru ea niciun termen special în greaca bizantină; cel mai des întâlnit termen, syngeneia, desemna atât nucleul familial cât și rudele”[7].

Termenul pe care bizantinii îl foloseau atunci când vorbeau despre familie este $\sigma\upsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$, însă acesta se referă atât la familia-nucleu, la rude, dar și la apropiații casei. Această lipsă a unei terminologii concise nu înseamnă că familia nu era importantă pentru bizantini, ci doar că ea era un dat care nu avea nevoie de termeni specifici[8]. Oikos și oikia sunt doi termeni ce denumeau spațiul privat al familiei.

---

[6] Alice-Mary TALBOT, *Women and Religious life in Byzantium*, Aldershot, Ashgate, 2001; Angeliki LAIOU, ‘Mariage, Amour et Parenté à Byzance aux XIe – XIIe siècles’, *TM* 7, Paris, 1972, A. Laiou, „The Role of Women in Byzantine Society”, *JÖB* 31, 1981, pp.233-260; A. LAIOU, „Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women”, *BF* 9, 1985, pp. 75-76; A. LAIOU, *Gender, Society and Economic Life in Byzantium*, Aldershot, 1992.

[7] Alexander P. KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. I, Oxford University Press, New York, 1991, p. 776.

[8] Leslie BRUBAKER, Shaun TAUGHER (eds.), *Approaches to the Byzantine Family*, Ashgate Publishing, 2013, p. Xx.

Imaginea copilului ideal. Principiile educației bizantine

În Bizanţ, la fel ca în Grecia lui Socrate, scopul principal al procesului educaţional nu era împropierea unor cunoştinţe teoretice, ci dobândirea deprinderilor necesare pentru implicarea în viaţa polisului[9]. În acest scop, părinții puneau mai întâi accentul pe formarea caracterului moral, care era urmat de însușirea cunoștințelor teoretice. În toate aceste etape, cel care decidea evoluția copilului era pater familias. De obicei, până la vârsta de 6-7 ani, copiii învăţau acasă literele, de la unul dintre membrii familiei[10].

În antichitatea târzie, familia a devenit principala celulă a societății, atât din punct de vedere economic, cât şi social. În lumea romană, tatăl devine din stăpânul (dominus) absolut, protector al copiilor[11]. Această caracteristică se va menţine şi în lumea bizantină, unde tatăl va continua să ia cele mai importante decizii privitoare la viitorul copiilor săi. Însă, la acest proces participau deopotrivă mama şi rudele întrucât viitorul succes al copilului privea viitorul întregului oikos[12].

---

[9] Suzanne DIXON, *The Roman Family*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992, p. 30.

[10] Beryl RAWSON, *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 107.

[11] Keith R. BRADLEY, *Discovering the Roman Family*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 127.

[12] Alexander KAZHDAN, G. Constable, *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington, D.C. 1982, pp.32- 33, p.88 .

Există însă o diferenţă majoră între Antichitatea Târzie şi perioada bizantină asupra perceperii copilului şi educaţiei, căci se dezvoltă tot mai mult ideea că formarea caracterului unei persoane începe înainte de naştere. Această nouă abordare se poate observa din relatările privind minunile şi evenimentele simbolice care apar fie înainte de naştere, fie după (în scrierile hagiografice mai ales începând cu secolul VI), dar şi prin legislaţie care echivalează, în secolul VII, avortul cu crima.

Copiii erau preţuiţi şi iubiţi de părinţii lor. Sunt câteva voci care exprimă contrariul, însă dovezile în sprijinul tezei noastre sunt numeroase. De pildă, legăturile ce se înfiripă în cadrul unei comunităţi monahale sunt de multe ori comparate cu cele din interiorul familiei. În acest sens, Vasile al Tesalonicului (sec. X) asemăna grija pe care mentorul său Euthimios i-o purta cu devotamentul părinților față de copii, pentru că între aceste două categorii se înfiripă cele mai strânse legături[13].

Copilăria era adânc integrată în viața societății bizantine, copiii fiind preţuiţi din mai multe puncte de vedre. Să vedem cum îi percepeau bizantinii pe copiii şi care erau caracteristicile copilului ideal. Copiii erau preţuiţi mai ales datorită inocenţei şi naturii incoruptibile[14]. Principala trăsătură pe care trebuia să o aibă un copil era ascultarea. Eftimie al Tesalonicului era caracterizat de cei din jurul lui, copil fiind, ca manierat, ordonat, supus părinților și plăcut la vorbă[15].

---

[13] Michael PSELLOS, *Chronographia,* Paris, 1928, p. 340.

[14] Blake LEYERLE , „Appealing to Children”, *JECS* 5, 1997, p. 266.

[15] L. PETIT, „Vie et office de saint Euthyme le Jeune’, *Revue de l’Orient Chrétien* 8, 1903, p. 171.

Există și autori bizantini care au redactat texte pentru a ajuta la formarea caracterului copiilor. Îl avem, de exemplu, pe George Elesius care a scris Viața lui Teodor de Sykeon:

> „Și am scris aceste povestiri după moartea lui pentru ca astfel tânărul, prin descoperirea felului virtuos de vietuire, copil încă fiind, se va strădui să-i imite viața angelică, și va fi găsit vrednic de Împărăția Cerurilor..."[16].

Potrivit aceluiași autor, Blatta, sora lui Teodor, a încercat să îi imite viața sfântă. La fel, despre sora lui Luca de Steiris s-a afirmat că îi era întru totul asemănătoare fratelui în comportament[17]. Din ambele exemple observăm că copiii imită comportamentul pozitiv al celor din imediata lor apropiere. Din această pricină, bizantinii acordau o importanță maximală anturajului în care copiii aveau să se dezvolte. O eventuală eșuare a copilului în societate aducea repercursiuni negative asupra întregii familii, părinții fiind găsiți vinovați de oferirea unei proaste educații.

Preocuparea pentru tipul de persoane cu care copilul intră în contact apare și în Viața lui Niketas de Medikion (c. 1100), unde ni se spune că Niketas, copil fiind, nu se apropia de dansatori (χορευτρίαις) sau de oameni *„care își petreceau timpul cu vinul"* și nu lua aminte la convorbirile

---

[16] E. DAWES, *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*, London, 1948. P. 102: 'γεγράφηκα δὲ αὐτὰ μετὰ τὴν ἄφιξιν αὐτοῦ, ὅπως καὶ οἱ νέοι παῖδες ἀκούσαντες τὴν παιδικὴν καὶ ἐνάρετον αὐτοῦ πολιτείαν ζηλώσωσι τὸν αὐτοῦ ἀγγελικὸν καὶ ἄμεμπτον βίον καὶ καταξιωθῶσι τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας'.

[17] E. DAWES, *Three Byzantine Saints...* p. 94.

lor indecente[18]. Se considera că cel mai bine ar fi pentru copiii să nu socializeze cu persoane de moravuri ușoare, care îi puteau corupe. Spre exemplu, Ana Comnena descrie rolul pe care tatăl ei l-a avut în alegerea unor cariere pentru câțiva copii orfani, accentuând faptul că i-a dat în grija unor cunoștințe a căror viață morală le-o cunoștea. Pentru Ana, tutorele ideal trebuia să fie un model demn de imitat de către copil[19]. Textele îi portretizează pe copiii bizantini ca fiind modelați de către cei din jurul lor; în textele hagiografice, copiii excepționali erau considerați sfinți dacă erau capabili să reziste influențelor negative.

Copiii sfinți demonstrau virtuți extraordinare atunci când erau capabili de victorii ascetice fără influența unui model. De exemplu, Luca de Steiris încă din copilărie a început să ducă o viață ascetică, fără a avea pe lângă sine vreun îndrumător[20].

Există în literatura bizantină diverse relatări privind copilăria. În secolul IV, Menandru sfătuia să fie notate întâmplările și semnele ce apar în perioada copilăriei, căci prin ele se puteau întrezări caracteristicile viitorului adult. Urmându-l pe Menandru, Prokopios insinuează în Istoria

---

[18] THEOSTERIKOS, *Life of Niketas of Medikion*, „Vita Nicetae Medicii", *AASS*, 1866. p. 19

[19] E.R.A. SEWTER (ed.),Anna Komnene, *The Alexiad*, London, 2003, Vol. III, p.409.

[20] R. CONNORS (ed.), *The Life and Miracles of Saint Luke of Steiris*, Massachusetts, 1994. p.9: 'καὶ ὃ μᾶλλον τῶν ἄλλων θαυμάζειν ἄξιον, ὅτι μηδενὶ πρὸς ταῦτα διδασκάλῳ καὶ ὁδηγῷ χρησάμενος, ἀλλ' οἴκοθεν καὶ παρ' ἑαυτοῦ πρός ἄπαν μέν τὸ τῇ γαστρὶ χαριζόμενον ἐκπολεμωθείς, πόνους δὲ καὶ ἔνδειαν καὶ εἴ τι αλλο τὸ τὴν σάρκα λυποῦν ἐκ ψυχῆς ἀσπασάμενος.'

Secretă că depravarea împărătesei Teodora s-a datorat faptului că a lucrat ca copil pe scena teatrului[21]. Alteori, aceste povestiri aveau rolul de a trasa dezvoltarea persoanei de-a lungul timpului și de a scoate la iveală caracterul lor stabil. De exemplu, Ana Comnena a inclus în Alexiada detalii despre educația tatălui ei ca argumente pentru înțelepciunea lui din perioada adultă. Din aceste exemple putem deduce că bizantinii considerau copilăria ca perioadă definitorie pentru formarea caracterului.

În ceea ce privește știința de carte în rândul copiilor, nu se cunosc foarte multe. Se pare că majoritatea acestora aveau parte de puțină învățătură fie acasă, fie la școală, după cum reiese din relatările hagiografice unde vedem copiii săraci care merg la școală. Așa a fost sfântul Teodor de Sykeon, care era fiul unei prostituate[22].

În afară de citit și scris, educația bizantină combina cunoștințele antice cu învățătura creștină. Începând cu secolul VIII, copiii puteau să învețe în cadrul școlilor mănăstirești. Copiii începeau școala undeva la vârsta de 4-7 ani, cel mai adesea la 7. Ciclul primar ținea până la 11 ani, copiii memorându-l în special pe Homer și Psalmii. Ciclul secundar a dispărut însă, în secolul VII cu greu putând să se găsească profesori bine pregătiți. Învățământul terțial a dispărut complet, tinerii fiind nevoiți să fie instruiți de tutori. Această stare deplorabilă a sistemului

---

[21] H.B. DEWING, *Procopius in Seven Volumes,* Vol. VI: *The Anecdota or Secret History*, Cambridge, 1935 p.105.

[22] Liz JAMES (ed.), *A companion to Byzantium*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, p. 86.

educațional s-a schimbat la mijlocul secolului IX când Caesar Bardas (856-866- regent) a înființat școala de la Magnaura, unde erau predate filosofia, matematica, astronomia și gramatica. Cu toate acestea, sursele pe care le avem la dispoziție ne fac să credem că în secolul X învățământul secundar încă depindea de relația student-tutore. Dar, începând cu secolele XI-XII, a luat ființă Universitatea din Constantinopol, întreținută de Stat, care va face posibilă accederea unui număr mai mare de tineri la ănvățământul superior. În afara capitalei funcționau școlile mănăstirești finanțate de Biserică[23].

Fetele aveau puţine posibilităţi de instruire. Probabil ca nu frecventau şcoli cu program regulat, dar începînd cu vîrsta de şase- şapte ani luau lecţii acasă, de la părinţi sau tutori. Faptul că Psellos vorbeşte despre „colegele" fiicei sale Styliana sugerează că uneori un tutore putea instrui un grup de fete[24]. In mănăstiri se predau lecţii de tip regular, care se limitau însă la orfanele crescute aici şi la novicele mai tinere pregătite să intre în călugărie. În cele mai multe cazuri, instrucţia fetelor se limita aşadar la a şti să citească, să scrie, la memorarea Psalmilor si la studiul Sfintei Scripturi. Cele de origine aristocratică aveau mai multe posibilităţi de a-şi continua studiile, iar printre ele se aflau cîteva care manifestau interes pentru literatură. Doar extrem de rar, cum a fost cazul Anei Comnena, o fată

---

[23] Liz JAMES, *A Companion*... p. 87.

[24] Anthony KALDELLIS, *Mothers and Sons, Fathers and Daughters. The Byzantine Family of Michael Psellos*, University of Notre Dame Press, 2006, p. 20.

ajungea să citească diferiţi scriitori antici şi să studieze mai multe discipline; chiar şi în acest caz, cum va consemna Georgios Tornikes, părinții nu au sprijinit dorința ei de a aprofunda literatura profană[25].

Părinți versus rude – γένος-ul și implicarea în creșterea și educarea copiilor

Familia-nucleu era principal componentă al unui oikos bizantin. În jurul acesteia exista o rețea densă de rude care se implicau activ în viața noii familii. Vorbim aici despre bunici, unchi și mătuși. La aceștia se adaugau nașii care constituiau o parte specială a familiei extinse[26]. Când venea vremea botezului, părinții căutau să numească drept naș pe cineva cu influență socială, care în viitor aveau să se îngrijească de propășirea morală și economică. Alegerea nașului era influențată de motive ca constrirea de alianțe familiale sau de parteneriate în scopuri financiare. Nașul avea, printre alte responsabilități, să se îngrijească de bunăstarea copilului, să îi ofere sfaturi și îndrumare morală. În cazul în care părinții mureau, nașul își asuma sarcina creșterii. educării și aranjării unei căsătorii potrivite[27].

Prima etapă în educația copilului o constituia însușirea valorilor morale creștine. Se aștepta ca tatăl să educe

---

[25] Guglielmo CAVALLO, *Omul Bizantin*, Polirom, 2000, p. 112.

[26] Liz JAMES, *A Companion to Byzantium*, Blackwell Publishing, 2010, p. 86. Pentru mai multe informații privind rolul nașilor în viața copiilor, a se consulta: Ruth Macrides, „The byzantine godfather" *BMGS* 11, pp. 139-162.

[27] Liz JAMES, *A Companion*...p. 86.

copiii și să le supravegheze comportamentul. Sfântul Ioan Gură de Aurîi sfătuiește pe părinți să nu își lase copiii să trândăvească[28]. De asemenea, ei trebuiau să nu îți lase odraslele decât cu acei servitori care aveau un comportament corespunzător. Tatăl avea îndatorirea de a găsi un tutore pentru copii și, de asemenea, el juca rolul de intermediar între copil și tutore ori de câte ori acesta se dovedea a fi prea dur[29].

Părinții și tutorii influențau cel mai mult perspectivele de viitor ale copiilor pe care îi aveau în grijă. De exemplu, Sinodul I Trulan hotăra ca, în ceea ce privește îmbrățișarea de către copii a vieții monahale, părerea acestora nu conta[30]. Institutele împăratului Iustinian afirmau clar că tatăl era factorul decizional; prin patria potestas, tatăl alegea direcția vieții copiilor lui[31]. Implicațiile practice ale acestor prevederi legale pot fi ușor reperate în Vitae. De exemplu, în Viața sfântului Sabas, care a fost redactată de Chiril de Scythopolis (c. 554-558), ni se relatează cum tatăl sfântului l-a adus pe acesta, copil fiind, pentru a îmbrățișa viața monahală. Copilului nu i s-a cerut părerea, ci tatăl și-a dat acordul[32].

---

[28] Douglas O'ROARK, „Parenthood in Late Antiquity:The Evidence of Chrysostom”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 40 (1999), p. 68.

[29] Douglas O' ROARK, „Parenthood in Late Antiquity...”, p. 69.

[30] Judith HERRIN. '“Femina Byzantina”: The Council in Trullo on Women', în *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan*, Dumbarton Oaks Paper 46, 1992, p. 119.

[31] JUSTINIAN I, *The Institutes, Corpus Iuris Civilis,* ed. and trans., T. LAMBERT, *The Institutes of Gaius and Justinian, The Twelve Tables and the CXVIIIth and CXXVIIth Novels,* New Jersey, 2004.

[32] R.M. PRICE, 'Life of Sabas', *Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine,* Kalamazoo, 1991, p. 189.

Pe lângă tatăl, și mama avea un rol important în educația copiilor. Sfântul Ioan Hrisostom oferă o imagine vie a tandreții și afecțiunii cu care mamele își învăluiau copiii. Imaginea copilului speriat care fuge de la școală în brațele mamei iubitoare apare de repetate ori în lumea antichității clasice. Dixon reduce rolul mamei în educația copiilor doar la unul disciplinar[33], însă realitatea, așa cum ne-o descrie marele ierarh, e cu totul alta. Astfel, vorbind despre relația mamă-fiică, sfântul Ioan spune că mamele trebuie să le insufle acestora principiile moralei creștine și să le instruiască în conducerea treburilor unei gospodării, în anticiparea momentului în care vor deveni soții:

> „Mamelor! Îngrijiţi-vă mai ales de fetele voastre, căci este uşoară pentru voi o astfel de îngrijire; luaţi seama bine, ca să se deprindă să stea în casă, iar mai cu seamă învăţaţi-le a fi evlavioase, demne, a dispreţui averile, a fi simple şi fără pretenţii în îmbrăcăminte, şi în felul acesta daţi-le în căsătorie.. Fata ta, astfel trebuie a ieşi din casa părintească la căsătorie, precum iese un luptător din locul de antrenament, având toată ştiinţa cu cea mai mare exactitate, ca şi un aluat care trebuie a dospi întreaga frământătură şi a o preface în pâine bună”[34].

În ceea ce-i privește pe băieți, ei

> „trebuie să fie aşa de sfioşi prin demnitatea şi întreaga înţelepciune, încât să aibă laudă şi de la oameni şi de la Dumnezeu. Să se înveţe a-şi păzi pântecele, a fugi de lux, a fi iconomi, iubitori, să înveţe a fi cumpătaţi[35]”.

---

[33] Suzanne DIXON, *The Roman Mother*, London and Sydney: Croom Helm, 1988, p. 131, p. 134.

[34] Douglas O' ROARK, „Parenthood in Late Antiquity...”, p. 80.

[35] Douglas O' ROARK, „Parenthood in Late Antiquity...”, p.70.

Când copiii urmau să părăsească mediul familial pentru a-şi desăvârşi educaţia, principala preocupare a părinţilor era de a le găsi un domiciliu sigur, profesori bine instruiţi şi, de multe ori, o rudă care să îi ajute să evolueze social.

Intervenția rudelor în deciziile privind educația copiilor avea loc atunci când intrau în joc fie promovarea unor interese comune, fie dispariția unuia dintre părinții copilului. În primul caz, pentru deciderea viitorului copilului, se întrunea consilium familiae. Așa s-a întâmplat în cazul patriarhului Eutihie, a cărui Vitae ne oferă o serie de detalii privind subiectul nostru. Eutihie a locuit împreună cu părinții până a împlinit șapte ani. După aceea, a fost trimis să învețe la școala ce exista pe lângă biserica Augoustopolis. Alegerea acesteia nu a avut loc la întâmplare căci aici era preot bunicul lui Eutihie. Bunicul a supravegheat activitatea lui Eutihie, iar după terminarea școlii, a hotărât împreună cu părinții (într-un consilium neoficial) să îl trimită la Constantinopol pentru a-și desăvârși educația[36].

Observăm din relatarea de mai sus că adeseori, când unul dintre membrii familiei era cleric, educația unuia dintre copii era încredințată lui. Așa s-a întâmplat și în cazul lui Nicolae Studitul (793-868) care a fost trimis de părinții săi la mănăstirea Stoudion unde se afla unchiul său, Teofan.

Însă ce se întâmpla în cazul în care unul dintre părinți, sau chiar ambii nu mai erau? De regulă, în astfel de

---

[36] EUSTRATIOS, *Life of Eutychios*, PG 86, p. 2281.

situații, nașul sau o altă rudă apropiată prelua îngrijirea copiilor. Alteori însă, dacă unul dintre părinți încă trăia, se ocupa singur de educația copiilor, având la dispoziție sfaturile și ajutorul rudelor. În acest context, trebuie să amintim părerea exprimată de Alexander Kazhdan cu privire la caracteristicile societății bizantine:

> „Bizantinii au pierdut legăturile sociale provenite din înrudire și din polis și nu și-au format noi conexiuni asemănătoare cu cele din Vest, unde societatea era organizată și unită prin relații care pot fi descrise ca fiind verticale și orizontale. Cele verticale sunt reprezentate de ierarhia dependențelor, ca cele dintre stăpân și vasal, iar cele orizontale reprezentate de familie, comunitatea sătească, breslele, organizările orășenești. Deși acestea se regăsesc și în Bizanț, ele sunt slabe, haotice și nedezvoltate"[37].

Însă, după cum afirmă Kazhdan, în absența vieții sociale publice, singura formă de asociere care a înflorit în lumea bizantină a fost familia[38]. Întărirea căsătoriei prin intermediul legislației, dar mai ales aportul Bisericii la sfințirea acestei instituții, a condus la întărirea relațiilor dintre membrii ei, nu doar soții, ci dintre toți cei care împărtășeau același sânge.

După cum am afirmat și mai sus, în cazul în care mama sau tatăl decedau, rolul agnaților și enaților devenea mai mare în educația și viața copiilor. Întâlnim aici două scenarii: în primul, rudele preiau integral creșterea copiilor

---

[37] Alexander KAZHDAN, Giles Constable, *People and power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1982, p. 30.

[38] Alexander KAZHDAN, *People and power in Byzantium...* p. 32.

(mai ales când mama lipsea), iar în al doilea, părintele rămas se ocupă de asigurarea educației copiilor. Sursele hagiografice ne oferă bogate exemple în acest sens. Astfel, pentru a exemplifica primul caz, vom prezenta relatarea lui Chiril de Scythopolis despre Euthymios (367/7-473). Când acesta vea trei ani, tatăl lui a murit astfel că mama a fost nevoit să îl încredințeze pe copil fratelui ei, Eudoxios, care deținea o funcție în cadrul episcopiei Mitilene. Eudoxios l-a recomandat pe băiețel lui Otreios, episcopul de Mitilene, care l-a luat în grijă și i-a oferit o foarte bună educație[39].

Au existat și cazuri în care mama, după pierderea soțului, s-a ocupat singură de oferirea unei educații potrivite copiilor. Acest lucru era posibil dacă văduva deținea oarecare avere pentru a susține cheltuielile aferente nevoilor copiilor. Așa a făcut mama lui Nichifor de Medikion (813) care, deși avea trei copiii când soțul a decedat, i-a crescut singură pe toți. Biograful lui Nichifor o laudă pentru buna educație creștină pe care le-a oferit-o copiilor. Totodată, atunci când ei au ajuns la vârsta potrivită pentru a merge la școală, ea le-a găsit tutori instruiți pentru a-i pregăti cât mai bine[40].

Dar există și cazuri în care, după moartea unuia dintre părinți, celălalt își lăsa copiii în grija rudelor. Un astfel de

---

[39] R.M. PRICE, „Life of Sabas", *Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine*, Kalamazoo, 1991, p. 195.

[40] *LIFE OF NIKEPHOROS OF MEDIKION*, F. Halkin (ed.), 'La vie de Saint Nicéphore fondateur de Médikion en Bithynie († 813)' *AB* 78 (1960), pp.396-430.

exemplu întâlnim în viața sfintei Teodora din Tesalonic (812-892). Ea s-a născut în Aegina, tatăl ei fiind preot la biserica locală. Din păcate, imediat după nașterea fetiței, mama a decedat. Atunci tatăl a hotărât să îmbrățișeze viața monahală și a dat fetița în grija nașilor. Nașa a fost cea care a învățat-o să citească și i-a insuflat principiile moralei creștine[41]. Însă, deși nașa a educat-o și a crescut-o, atunci când a venit vremea alegerii unui soț, tatăl sfintei a fost cel care i-a ales soțul căci, pentru bizantini, căsătoria constituia cel mai important moment din viața unei femei[42].

În cazul în care ambii părinți decedau, rudele materne și paterne preluau îngrijirea copiilor. De cele mai multe ori însă acestea preferau să ofere o mai bună educație băieților, în detrimentul fetelor. Motivul este evident: băiatul, printr-o bună pregătire, putea ridica statutul social al tutorilor săi, pe când o fată nu avea această posibilitate (doar prin contractarea unei căsătorii avantajoase, ceea ce se întâmpla rar între persoane provenind din pături sociale diferite). Teodor Studitul, în cuvântul funebru ținut la înmormântarea unchiului său Platon, relatează cum acesta și sora lui (mama sfântului Teodor) au rămas orfani de ambii părinți și au fost luați în grijă de către un unchi. Acesta nu le-a oferit aceeași educație celor doi. Astfel, pe

---

[41] Alice M. TALBOT, „Life of St. Theodora of Thessalonike", în *Holy Women in Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*, A.-M. Talbot (ed.), Dumbarton Oaks, 1996, p.161.

[42] Alice M. TALBOT, *„Life of Theodora of Thessalonike"*, pp. 74-75. Pentru mai multe detalii privind căsătoria a se consulta A. LAIOU, „Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIIe siècles", *Travaux et Mémoires, Monographies* 7(1992), pp.9-20. De asemenea,J. Meyendorff, „Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition", *DOP* 44 (1990), pp. 99- 107.

când Platon a primit o excelentă educație, sora lui nu a fost învățată nici măcar să citească[43]. Acesta însă a fost un caz fericit căci nu rare erau cazurile când rudele își însușeau moștenirea copiilor și nu le ofereau niciun fel de pregătire[44].

Din analizarea relațiilor inter-familiale și a educației copiilor în Bizanț putem trage o serie de concluzii extrem de importante. Astfel, am observat că, în ceea ce privește procesul educațional propriu-zis, avem de-a face cu o sinteză greco-romană pliată pe învățătura creștină. Bizantinii au continuat să accentueze importanța formării unui caracter moral puternic, pentru ca viitorul adult să poată sluji atât Statului, cât și Bisericii. Tocmai această caracteristică a sistemului educațional bizantin a făcut posibilă depășirea lipsei unei organizări sociale puternice, cum era cea din Apus. Mediul în care copilul trăia, profesorii, dar și modelele pe care literatura bizantină le-a scos în față a modelat viața viitorului adult. În ceea ce privește intervenția rudelor în educația copiilor, am văzut că aceasta avea loc atunci când unul dintre părinți era decedat, sau ambii, sau atunci când interesele comune ale *γένος*-ului o cereau. Însă nu trebuie să cădem în capcana idealizării acestui sistem, căci de multe ori educația copiilor era periclitată chiar de cei care erau însărcinați cu aceasta.

---

[43] *Laudatio Sancti Platonis Hegumeni*, *PG* 99, 804-808.

[44] Acesta este motivul pentru care împăratul Leon al III-lea Isaurul a abolit în Ecloga, datoria rudelor de a prelua tutelajul copiilor orfani, afară de cazul în care se menționa expres în testament. A se vedea mai multe în See T. Miller, 'The Orphanotropheion of Constantinople' in *Through the Eye of a Needle: Judeo-Christian Roots of Social Welfare*, E.A. Hanawalt, C. Lindberg (ed.), Kirksville, 1994, pp.100-101.

Educația și învățământul confesional ortodox în timpul Sfântului Ierarh Andrei Șaguna. Studiu de caz: Protopopiatul ortodox Unguraş

Pr. drd. Cosmin-Cătălin Lazăr
Parohia Ortodoxă Subcetate, Episcopia Sălajului
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" , Cluj-Napoca

Protopopiatul Ortodox Românaşi din punct de vedere teritorial aparţinea judeţului Sălaj de azi, parohiile acestui prototopopiat fiind situate în zona văilor Almaş şi Agrij.

Protopopiatul ortodox Unguraş de-a lungul vremii a avut o evoluţie particulară, determinată fiind de o serie de condiţii, precum poziţia sa geografică, la marginea graniţelor eparhiei Ardealului, apoi de structura sa plurietnică şi multiconfesională, şi de mediul social al zonei[1].

[1] Nicolae BOCŞAN, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Ioan-Vasile LEB, *Între centru şi periferie. Mitropolia şi Protopopiatul Românaşi în epoca Şaguna*, în „Instituţiile Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania (1850-1918). Studii", Presa Universitară Clujeană, 2009, p. 285.

Conform documentelor, acest protopopiat de-a lungul timpului a avut mai multe denumiri, şi anume: *al Milvanului, al Dăbâncii*, iar din anul 1851 este numit protopopiatul *Unguraşului*[2], denumirea veche a localităţii Românaşi de azi.

Pe lângă alte realizări importante ale prototopopiatului, una dintre cele notabile este şi organizarea învăţământului confesional ortodox.

Primele două decenii de după revoluţia din 1848 s-au dovedit a fi pentru românii transilvăneni o perioadă de adânci prefaceri, având şansa providenţială de a fi conduşi de cel mai mare ierharh transilvănean Andrei Şaguna, care n-a purtat grijă de păstoriţii săi doar din punct de vedere spiritual, cât şi din punct de vedere cultural şi nu numai. Acesta fiind *„Înzestrat cu remarcabile calităţi politice şi diplomatice, a ştiut să-şi conducă păstoriţii de la stadiul unei plebe fără drepturi constituţionale la cea a unei naţiuni moderne, cu deplină conştiinţă de sine. Un rol de prim rang în acest proces de adânci transformări sociale şi politice l-a avut învăţământul, mai precis şcoala elementară confesională ortodoxă”*[3].

În acest studiu căutăm să arătăm meritul providenţialului ierarh în organizarea învăţământului confesional ortodox din Protopopiatul Unguraş.

Învăţământul confesional ortodox din Transilvania a cunoscut o amplă dezvoldare începând cu anul 1846, când

---

[2] Ioan CHINDRIŞ, Ionel PENEA, *Ordonanţele şcolare ale lui Moise Florea în Sălaj*, în „Acta Musei Porolissensis”, XI, 1987, p. 573.

[3] Paul BRUSANOWSKY, *Învăţământul confesional ortodox român din Transilvania între anii 1848-1918. Între exigentele statului centralist şi principiile autonomiei bisericeşti*, Vol. I, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2010, p. 83.

Andrei Şaguna *„a dispus preoţimii să numească dascăli sau cantori pentru a învăţa copiii, iar în lipsa acestora preotul să-i înveţe, a cerut satelor să plătească dascălul, ameninţând cu pedeapsa autorităţilor. Preocupat de instruirea copiiilor, poruncea imperatic preoţilor să fie plătit învăţătorul, «cum plătesc păstorii de vite, să plătească şi dascălul care e păstor pruncilor»"*[4].

1. Şcolile confesionale ortodoxe din Protopopiatul Unguraş

După sinodului de la Sibiu ţinut în anul 1850, care sublinia şi importanţa educaţiei tineretului în comunităţile săteşti, rezultatele hotărârilor acestui sinod s-au simţit repede în tractul Unguraşului, astfel încât în timpul lui Şaguna s-au înfiinţat aproape toate şcolile din satele acestui tract, cu excepţia celei din Baica[5].

În tabelul de mai jos se observă anii în care s-au înfiinţat şi ridicat şcolile din parohiile protopopiatului Unguraş[6]:

Şcoala	***Anul înfinţării***	***Anul ridicării***
Bălan	1849	1849
Bodia	1860	-
Dol	1850	1870
Sâmpetru	1850	1850
Gălpâia	1850	-
Jac	1855	1855

[4] N. BOCŞAN, G.V. GÂRDAN, I. V LEB, *Între centru şi periferie…*, p. 318.

[5] N. BOCŞAN, G.V. GÂRDAN, I.V. LEB, *Între centru şi periferie…*, p. 326.

[6] Nicolae BOCŞAN, Ioan-Vasile LEB, Gabriel-Viorel GÂRDAN, *Andrei Şaguna. Corespondenţa III*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009, p. 44.

Şcoala	***Anul înfinţării***	***Anul ridicării***
Miluan	1860	-
Păuşa	1857	-
Racâş	1851	1874
Stâna	1850	1850
Treznea	1848	1847
Unguraş	1848	-

Un conspect eparhial de la anul 1865, care cuprindea rapoarte privind situaţia şcolară din toate protopopiatele ortodoxe transilvănene, prezintă detalii concrete cu privire implicarea comunităţilor săteşti în susţinerea învăţământului. În ceea priveşte Prototopopiatul Unguraş, oferim câteva date care prezintă informaţii grăitoare cu privire la cheltuielile comunităţilor săteşti, dar şi perioada şi de modul de construire al edificiilor şcolare[7]:

– În *Fizeş-Sânpetru* (azi Sânpetru Almaşului) s-a construit şcoală din lemn cu trei încăperi între anii 1852-1853 prin contribuţia locuitorilor. Era amplasată în mijlocul satului, în apropierea bisericii pe un teren cumpărat de la un localnic cu suma de 48 de florini. Cheltuielile au fost estimate la 128 de florini fără materialul de construcţie strâns cu ajutorul locuitorilor.

– Şcoala din *Racâş* a fost construită în anul 1857. Era din lemn, avea trei încăperi, fiind amplasată în mijlocul localităţii lângă biserică pe un teren al acesteia. Cheltuielile de construcţie au ajuns la 400 de florini.

[7] *Adunarea Raporteloru dela Directorii districtuali de Scola in Archiedesan'a Greco-resariteana din Ardealu in anul Domnului 1865*, Tipografia arhidiecezană Sibiu, 1865, p. 75-79.

– În *Bălan* şcoala a fost construită din piatră între anii 1850-1854 cu 5 încăperi pe un teren donat de o localnică. Valoarea clădirii era estimată la 1200 de florini.

– Edificiul şcolar din *Jac* s-a făcut în anul 1852. Era din lemn, avea trei încăperi şi era aşezat pe un teren cumpărat de la un localnic cu 30 de florini. Costurile de construcţie au fost de 200 florini.

– În *Treznea* şcoala s-a construit în anul 1850 în apropierea bisericii. Avea două încăperi, iar costurile s-au ridicat la 80 de florini.

– Şcoala din *Bozna* s-a ridicat între anii 1852-1853 pe un teren din mijlocul localităţii cumpărat cu 16 florini. Era din lemn, avea trei încăperi, iar cheltuielile s-au ridicat la 71 de florini.

– În parohia *Bodia* s-a construit şcoală din lemn cu trei încăperi în anul 1857, cheltuielile fiind de 121 florini fără munca locuitorilor.

– Şcoala din *Păuşa* s-a construit în anul 1857 din lemn, cu trei încăperi, pe un teren cumpărat cu 40 de florini. Cheltuielile au fost de 200 florini.

– În *Unguraş* (azi Românaşi) şcoala funcţiona într-o casă repartizată de autorităţile administrative în anul 1849 spre acest scop.

– Şcoala din *Dol* a fost construită din lemn în anul 1857 cu trei încăperi, cheltuielile depăşind 171 de florini.

– În *Miluan* şcoala s-a edificat între anii 1857-1858 cu o cheltuială de 300 florini pe un teren al bisericii în centrul localităţii. Construcţia era din lemn şi avea trei încăperi.

– În localitatea *Stâna* şcoala se afla în ruină, însă s-au luat măsurile pentru reconstruirea ei.

– În parohiile *Hida, Gălpâia, Romita* şi *Sântă Măria* s-au închiriat case private pentru desfăşurarea activităţilor didactice.

În anul 1866 protopopul Unguraşului pe atunci Petru Roşca, era anunţat că preoţii vor fucţiona ca şi directori de şcoli, protopopii rămân inspectori, iar mitropolitul va fi inspector suprem, iar Consiliul eparhial trebuia să aleagă un asesor şcolar căruia îi reveneau în grijă toate problemele de ordin şcolar[8].

Dascălii şcolilor erau angajaţi de către comitetul parohial, iar la angajare se semna un contract de ambele părţi în două exemplare, în care se specificau obligaţiile ambelor părţi.

Obştea sătească se obliga să achite plata învăţătorului pe un an de zile, uneori şi în rate sau în bucate, în valoarea sumei stabilite, şi să asigure locuinţă şi lemne de foc[9].

Din anul 1859 guvernul scutea pe dascăli de dările către stat, dacă erau numiţi de episcop şi dacă aveau atestat de calificare.

Până în anul 1870 pe plan şcolar, Protopopiatul Unguraşului a dat rezultate chiar foarte bune fiind apreciate de către ierarhul Şaguna[10], dar o dată cu legea şcolară din 1868 şi din cauza sărăciei, lucrurile se schimbă. Apar unele probleme de ordin material căci în majoritatea şcolilor

---

[8] Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale Sălaj, Fond *Protopopiatul Ortodox Românaşi*, Dosar 56, f. 1, (în continuare vom găsi DJANS).

[9] Gheorghe TULBURE, *Mitropolitul Şaguna. Opera literară. Scrisori pastorale. Circulări şcolare. Diverse*, Sibiu, 1938, p. 101-102.

[10] N. BOCŞAN, G. V. GÂRDAN, I. V. LEB, *Între centru şi periferie…*, p. 343.

spaţiul devenea insuficient, nu erau dotate după necesităţi, iar mulţi dintre părinţi nu aveau posibilătăţi să-şi trimită copii la şcoală şi să plătească dascălul.

Din anul 1850, o parte din comunităţile Protopopiatului Ortodox Unguraş, îşi exprimau intenţia de a susţine şcoli pentru învăţătura copiilor lor. Parohiile îşi dădeau singure aportul la înfiinţarea şi susţinerea şcolilor prin intermediul unor *„obligaţii veşnice”*, aşa cum au fost intitulate aceste acte întocmite de către obştile săteşti. Aceste obligaţii nu reprezentau doar o intenţie exprimată verbal sau în scris, ci erau demersuri clare, prin care se demonstrează interesul pentru educaţie a celor din satele sălăjene[11].

Spre a arăta ceea ce presupuneau aceste obligaţii veşnice, redăm în cele ce urmează un exemplar, întocmit în anul 1853 în Bodia:

> „La anul 1853 având noi subscrişii locuitori ai satului Bodia în cunoştinţă şi luare aminte înaltele orânduieli împărăteşti şi ministeriale în treaba înfiinţării şcolilor poporale şi creşterii tinerimii ieşite precum şi însăşi noi de sine cunoscând lipsa adevărată de un edificiu de şcoală pentru învăţarea pruncilor şi a pruncelor noastre, cu întreaga învoială a obştii noastre din Bodia de religia greco-răsăriteană ţiitoare am jertfit din locul comun aşa numit la Strajă ca de 16 stânjeni cuadraţi, cu veşnică legătură a fiecăruia dintre noi, ca pe acest loc să se zidească şcoală în cât se va putea mai corespunzătoare numărului poporului nostru, ca în această şcoală în limba noastră română şi după religia noastră strămoşească greco-răsăriteană să se propună şi predea învăţătura. Din anul mai sus pomenit, luna noiembrie, 15, am început la

[11] DJANS, Fond *Protopopiatul Ortodox Românaşi*, Dosar 12, f. 1-9.

> zidirea şi îndeplinirea acestei case. Prin aceasta dăm întru ştiut şi facem cunoscut tuturor celor de acum şi celor din viitorime precum acest edificiu de şcoală, care după ce acum s-a săvârşit s-a dat sub paza preotului nostru confesional şi mai departe protopopului, episcopului şi celorlalţi înainte stătători ai bisericii noastre cu veşnică legătură a noastră, a fiilor şi altor următori ai noştri în acest sat al nostru, precum că acest edificiu numai spre învăţătura şi creşterea morală a tinerimii noastre ca şcoală să se poată folosi"[12].

Astfel de acte au mai fost întocmite şi de alte parohii: Miluan în 1847 şi reînnoită în 1858, Treznea în 1850, Jac în 1851, Bozna şi Păuşa în 1852, Bodia în 1853, Stâna în 1858[13], Bălan în 1850[14].

Cu toate greutăţile pe care le întâmpinau pe plan material, comunităţile săteşti au făcut eforturi pentru a întemeia edificii şcolare corespunzătoare. Grăitoare sunt în acest sens rândurile preotului din Jac, trimise Consistoriului în anul 1880: *„Comuna greco-orientală Jac […] pe lângă toate nevoile şi sărăcia cu care se luptă, s-a nevoit încă în anii trecuţi de şi-a ridicat în sânul ei una şcoală confesională bine proporţionat"*[15]. Aceste rânduri fac parte dintr-o scrisoare al cărei scop era obţinerea unui ajutor financiar din partea consistoriului pentru finalizarea edificiului şcolar.[16]

Ca un rezumat a ceea ce am expus până acum, sub arhipăstorirea lui Andrei Şaguna, în 16 din cele 17 parohii ale Protopopiatului Unguraş, s-au înfiinţat şi edificat şcoli

---

[12] DJANS, Fond *Protopopiatul Ortodox Românaşi*, Dosar 12, f. 6.
[13] DJANS, Fond *Protopopiatul Ortodox Românaşi*, Dosar 12, f. 1-9.
[14] DJANS, Fond *Protopopiatul Ortodox Românaşi*, Dosar 13, f. 8.
[15] DJANS, Fond *Protopopiatul Ortodox Românaşi*, Dosar 51, f. 8.
[16] DJANS, Fond *Protopopiatul Ortodox Românaşi*, Dosar 51, f. 3-4.

confesionale încă din primele două decenii de după revoluţia din 1848, deşi după cum am văzut în unele cazuri, construirea edificiilor şcolare s-a realizat ceva mai târziu după înfiinţarea lor, probabil în prealabil fucţionând în case particulare sau chiar în biserici[17].

2. Învăţătorii şcolilor confesionale ortodoxe din Protopopiatul Unguraș

În această parte secundară studiului de faţă, pe marginea unor informaţii extrase din documentele edite, încercăm să stabilim şirul dascălilor din acest protopopiat, dar vom reda şi câteva date despre numărul de elevi, pregătirea dascălilor şi plata acestora.

În *Baica*, la anul 1858 funcţiona *Gabriel Domşa*, învăţător capabil cu 19 elevi[18]. La anul 1864 apare acelaşi învăţător tocmit cu plata de 30 de florini, 30 de vicii de bucate şi 3 orgii de lemne[19]. La anul 1865 este menţionat acelaşi învăţător[20]. La anul 1870 funcţiona aici învăţătorul din Hida, *Dimitrie Puşcaş*, ambele şcoli având acelaşi învăţător comun[21].

---

[17] D. POP, *Biserică şi societate…*, p. 99-100.

[18] Pavel CHERESCU, *Biserica şi şcoala în Mitropolia Ardealului – sec. XIX*, Studii de demografie istorică bisericească, Ed. Universităţii Oradea, Oradea, 2008, p. 40-41.

[19] Dan Andrei FILIP, *Preoţi şi învăţători ai Protopopiatului Ortodox Românaşi în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, în *Credinţă şi viaţă în Hristos, Anuarul Episcopiei Sălajului 2012*, Editura Episcopiei Sălajului *„Credinţă şi viaţă în Hristos"*, Zalău, 2013, p. 555.

[20] D. POP, *Biserică şi societate…*, 2009, p. 101.

[21] D.A. FILIP, *Preoţi şi învăţători ai Protopopiatului Ortodox Românaşi..*, p. 555.

În *Bălan* la anul 1852 funcţiona învăţătorul *Ioan Rodina*, absolvent al cursurilor pedagogice din Sibiu. La anul 1864 este amintit învăţător aici tot el, cu plata de 95 de florini şi 6 orgii de lemne. Din partea aceleiaşi şcoli apare ca participant la conferinţa învăţătorilor din anul 1870, acelaşi învăţător.

În *Bodia* în 1858, funcţiona învăţătorul *Ştefan Bican* cu studii teologice şi pedagogice, cu 13 elevi. În anul 1865 funcţiona dascălul *Ioan Jurja*, absolvent a patru clase normale, dar care nu avea calificare de învăţător, fiind plătit cu 50 de florini, 40 de vicii de bucate şi 3 orgii de lemne. La anul 1870 este amintit învăţătorul *George Miluănean*[22].

În *Bozna* în anul 1865 este este consemnat ca învăţător *Gavril Puşcaş*[23] care funcţionează aici până la anul 1896.

În *Dol* la anul 1865 este amintit învăţătorul *Ananie Pop*[24].

În *Fizeş Sânpetru* (azi Sânpetru Almaşului) în anul 1858 este amintit învăţătorul *Vasile Hodiş*, în anul 1865 *Dimitrie Puşcaş*[25], iar în anul 1870 *Vasile Petrulea* care funcţionează aici până în anul 1902[26].

În *Gălpâia* conform conspectului din 1858, aici funcţiona învăţătorul *Dimitrie Epurariu* absolvent al şcolii pedagogice, cu 23 de elevi[27]. În 1865 este menţionat învăţătorul *Vasile Petrulea*.

---

22 D.A. FILIP, *Preoţi şi învăţători ai Protopopiatului Ortodox Românaşi..*, p. 556.
23 D. POP, *Biserică şi societate…*, 2009, p. 101.
24 D. POP, *Biserică şi societate…*, 2009, p. 101.
25 D. POP, *Biserică şi societate…*, 2009, p. 101.
26 Cosmin COSMUȚA, *Protopopiatul Ortodox Român Unguraş (1881-1921). Unităţi administrative bisericeşti, suflete, clerici şi învăţători*, în *Credinţă şi viaţă în Hristos, Anuarul Episcopiei Sălajului 2013*, Editura Episcopiei Sălajului *„Credinţă şi viaţă în Hristos”*, Zalău, 2014, p. 693.
27 P. CHERESCU, *Biserica şi şcoala în Mitropolia Ardealului …*, p. 40-41.

În *Hida* este amintit în conspectul din 1858 *Ioan Duca* ca învățător capabil cu 30 de elevi, care activează aici până în anul 1883.

În *Jac* în anul 1858 este menţionat învăţătorul *Vasile Popovici*, iar în 1865 *Petru Bria*, menţionat şi la anul 1870.

În *Miluan* (azi Miluani) în 1858 era aici dascăl *Vasile Gogu*, învăţător cu studii teologice cu 40 de elevi[28]. La anul 1865 este menţionat învăţătorul *Epurariu Dumitru*[29]. La anul 1870 este amintit învăţătorul *Ioan Nosa*.

În *Păuşa* în 1858 este menţionat învăţătorul *Teodor Blaşiu* cu calificativul capabil, iar la anul 1865 este menţionat învăţătorul *Vasile Lupu*. În 1870 este pomenit învăţătorul *Ioan Morariu* care activează aici până în anul 1887.

În *Racâş* în anul 1858 este menţionat învăţătorul *Elisie Pintea*. La anul 1865 postul de învăţător era ocupat de preotul *Ioan Domşa*. La anul 1870 este menţionat din nou *Elisie Pintea* care ocupă postul de învăţător până în anul 1890.

În *Sântămăria* în 1858 este amintit învăţătorul *Gabriel Puşcaş* cu studii pedagogice[30]. În anul 1865 este pomenit învăţătorul *Morariu Ioan*[31].

În *Stâna* la anul 1858 este menţionat pe postul de învăţător *Gabriel Olariu*, în 1865 *Ioan Pop*, iar în 1870 *Graţian Trif*.

În *Treznea* în anul 1858 este aminti învăţătorul *Anania Laslău*, cu calificativul capabil şi 26 de elevi[32], iar la anul

---

[28] P. CHERESCU, *Biserica şi şcoala în Mitropolia Ardealului…*, p. 40-41.
[29] D. POP, *Biserică şi societate…*, p. 101.
[30] D. A. FILIP, *Preoţi şi învăţători ai Protopopiatului Ortodox Românaşi..*, p. 560.
[31] D. POP, *Biserică şi societate…*, p. 101.
[32] P. CHERESCU, *Biserica şi şcoala în Mitropolia Ardealului…*, p. 40-41.

1865 este pomenit învăţătorul *Ioan Jita.* În 1870 este menţionat învăţătorul *Anania Labo.*

În *Unguraş* în anul 1858 este pomenit învăţătorul *Ioan Popa*, cu studii pedagogice şi cu un număr de 30 de elevi în parohie, şi cu 10 elevi în filia *Vaşcapău* (azi Poarta Sălajului). În anul 1865 în parohie este menţionat învăţătorul *Dumitru Stan*, iar în filia *Vaşcapău* este amintit *Ioan Curea*[33]. La anul 1870 este pomenit învăţătorul *Ioan Ferghete*.

În *Romita* la anul 1858 era învăţător *Ioan Chinea*, cu calificativul capabil, cu 18 elevi[34], iar în anul 1865 era menţionat învăţătorul *Ioan Bara*[35].

În *Ciumărna* la anul 1858 era învăţător *Ioan Filip*, cu calificativul capabil, cu 11 elevi[36].

În *Chendremal* la anul 1865 este amintit învăţătorul Ioan *Mureşan*[37].

În timpul activităţii sale ca păstor al transilvănenilor ierarhul Andrei Şaguna a emis o serie de ordonanţe şi hotărâri, prin care a promovat şi a gândit un sistem educaţional organizat şi structurat în detaliu în conformitate cu legile statale existente, dar pe care nu le-am amintit deoarece în acest studiu, după cum s-a putut observa ne-am propus să scoatem în evidenţă doar contribuţia şi avântul insuflat de acest ierarh în viziunea preoţilor dar şi a credincioşilor din satele sălăjene în susţinerea învăţământului confesional.

---

[33] D. POP, *Biserică şi societate…*, p. 101.
[34] P. CHERESCU, *Biserica şi şcoala în Mitropolia Ardealului…*, p. 40-41.
[35] D. POP, *Biserică şi societate…*, p. 101.
[36] P. CHERESCU, *Biserica şi şcoala în Mitropolia Ardealului…*, p. 40-41.
[37] D. POP, *Biserică şi societate…*, p. 101.

Aşadar, din cele prezentate în studiul de faţă, se poate observa că învăţământul elementar a reprezentat pentru Şaguna *„obiectivul principal al misiunii sociale a Bisericii”*[38], considerând că numai prin intermediul educaţiei păstoriţii săi, atât preoţi cât şi credincioşi, pot deveni membrii mai buni şi mai morali atât ai Bisericii cât şi ai societăţii, dorind mai mult decât atât, ca prin educaţie să formeze o clasă capabilă să-şi aducă aportul cuvenit la dezvoltarea politică şi economică a Transilvaniei[39].

---

[38] Keith HITCHINS, *Ortodoxie şi naţionalitate. Andrei Şaguna şi românii din Transilvania 1846-1873*, Ed. Univers enciclopedic, Bucureşti, 1995, p. 296.

[39] Ionuţ POP, *Preocupări biblice în şcolile din Transilvania 1850-1918,* Ed. Episcopiei Sălajului „Credinţă şi viaţă în Hristos”, Zalău, 2014, p. 31.

Preocuparea lui Grigore Pletosu pentru formarea elevilor gimnaziului grăniceresc năsăudean în spiritul viu al tradiției ortodoxe

Ierom. drd. Maxim (Iuliu-Marius) Morariu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai" , Cluj-Napoca

Introducere

Despre protopopul şi profesorul Grigore Pletosu (1848-1934) şi despre activitatea sa complexă s-a mai scris şi cu alte ocazii[1]. Unii autori au analizat activitatea sa pastorală, alţii profilul său bio-bibliografic[2], alţii au vorbit despre el ca om şi prieten[3], în vreme ce, alţii au oferit informaţii preţioase cu privire la rolul pe care l-a jucat el în înfiinţa-

[1] Iată câteva dintre cele mai recente titluri: Pr. MARIUS-DAN GOGA, „Activitatea unui erudit slujitor al Bisericii", în: *Altarul Banatului,* SN, XXVII (2016) 1-3, pp. 120-129; Iuliu-Marius MORARIU, *Restitutio Grigore Pletosu,* Eikon / Renaşterea, Cluj-Napoca, 2014.

[2] Pr. GRIGORE LINUL, „Preotul Grigore Pletosul la Năsăud", în: *Cuibul Visurilor*, XVI (2011) 5, p. 8; IULIU-MARIUS MORARIU, „Protoiereul astrist Grigore Pletosu – cleric și cărturar năsăudean", în: *Transilvania,* SN, XLI (CXLV) (2013) 3, pp. 28-32.

[3] Cf. VASILE BOIERIU, „Grigore Pletosu – protopopul de Bistrița", în: *Ardealul,* II (1942) 15, p. 2.

rea *Revistei Teologice*[4], la activitatea sa ca preşedinte al secţiunii şcolare a „Astrei" (1902-1911)[5], la modul în care a reuşit să mute reşedinţa protopopiatului Bistriţei în urbe, în anul 1909, când a devenit protopresbiter al acestui tract[6], despre modul în care a reuşit să ctitorească Biserica cu Sfinţii Trei Ierarhi de aici, să păstreze bune legături cu mediul confesional unit sau cu cel evanghelic[7], despre contribuţia sa la evenimentele din 1918[8], sau la legăturile lui cu societatea de lectură *Virtus Romana Rediviva* a Gimnaziului Grăniceresc năsăudean[9].

---

[4] Cf. Iuliu-Marius MORARIU, „Contribuţia protoiereului Grigore Pletosu la înfiinţarea *Revistei Teologice", în*: Nicolae DUMBRĂVESCU (coord.), *Tinerii istorici şi cercetările lor,* vol. 2, Argonaut, Cluj-Napoca, 2015, pp. 153-160; ANA GRAMA, „Revista Teologică", consistoriul sibian şi asesorul Elie Miron Cristea (1904-1905), în: *Revista Teologică,* SN, XVII (89) (2007) 1, p. 37-40; Ips. NICOLAE BĂLAN, „Cum am întemeiat „Revista Teologică" – amintiri", în: *Revista Teologică,* SN, XVII (89) (2007) 1, pp. 5-11.

[5] Iuliu-Marius MORARIU, „Activitatea protoiereului şi profesorului Grigore Pletosu ca preşedinte al Secţiunii şcolare a „Astrei" (1902-1911)", în vol. *Consemnări despre trecut. Societate şi imagine de-a lungul timpului,* coord., Anamaria Macavei, Roxana Dorina Pop, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2015, pp. 187-198.

[6] DANA VĂRAN, „Instituția protopopiatului ortodox al Bistriței reflectată în documentele create", în: *Revista Bistriței,* SN, III (2006) 1, pp. 16-24; Pr. Alexandru VIDICAN (coord.), *Protopopiatul ortodox român Bistrița monografie – album,* Karuna, Bistrița, 2008, p. 10.

[7] Pr. Ioan BUNEA, „Preotul profesor Grigore Pletosu", în: Ioan Pintea (ed.), *Pro memoria Preot Protopop Grigore Pletosu,* Ed. Aletheia, Bistrița, 1999, p. 34.

[8] Ștefan PASCU, Ion POPESCU-PUȚURI (coord.), *1918 la Români documentele unirii. Unirea Transilvaniei cu România la 1 Decembrie 1918,* vol. VIII, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 9; Ioan SIGMIREAN, Adrian ONOFREIU, *Istoria Județului Bistrița-Năsăud în documente și texte (epocile modernă și contemporană),* Răsunetul, Bistrița, 2001, p. 205.

[9] Pr. DAN-MARIUS GOGA, „Protoiereul Grigore Pletosu şi legăturile sale cu societatea de lectură „Virtus Romana Rediviva" în: *Anuarul facultății de Teologie Ortodoxă,* XVII (2013-2014), pp. 183-192; VASILE BOIERIU, „Grigore Pletosu – protopopul de Bistrița...", p. 2.

Şi activitatea sa ca profesor al Gimnaziului năsăudean, ce a urmat absolvirii studiilor sibiene[10] şi a celor de la Leipzig şi Budapesta[11], a fost prezentată, mai mult sau

[10] Arhim. ILARION PUŞCARIU, „Un episod din vieața societății seminariale „Andreiu Șaguna in Sibiu", în: *Revista Teologică,* III (1909) 9-10, p. 392. Cf. IULIU-MARIUS MORARIU, „Protoiereul astrist Grigore Pletosu – cleric și cărturar năsăudean...", pp. 28-32.

[11] După absolvirea primei promoţii a Gimnaziului Grăniceresc năsăudean, în anul 1871 (pentru mai multe informaţii cu privire la această perioadă, a se vedea: ***„,A trei'a serbatória anuala a deschiderei gimn. „franciscu iosefinu" in Naseudu", în: *Sionul Românesc,* I (1865) 9, p. 104; Aurelia Dan „Perioada 1863- 1918", în Alexandru Dorel COC (ed.), *Monografia Colegiului Național „George Coșbuc" din Năsăud la 150 de ani de istorie (1863-2013),* Napoca Star, Cluj-Napoca, 2013, pp. 22-28; Virgil ȘOTROPA, Nicolae DRĂGANU, *Istoria școalelor năsăudene, scrisă cu prilejul jubileului de 50 de ani de existență (1863-1913) a gimnaziului superior fundațional din Năsăud,* Tipografia lui Gh. Matheiu, Năsăud-Naszod, 1913, p. 163; Ioan LĂPUŞNEANU, „Grigore Pletosu", în: Ioan SENI (coord.), *Dicționarul culturii și civilizației populare al județului Bistrița-Năsăud,* vol. I – „Țara Năsăudului", Ediția a II-a, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2010, p. 289), părintele şi-a îndreptat paşii înspre Seminarul Andreian de la Sibiu, pe care l-a absolvit în anul 1874, rămânând marcat de personalitatea marelui Şaguna, pe care-l va şi imortaliza în amintirile sale (cf. VASILE BOIERIU, „Grigore Pletosu – protopopul de Bistrița...", p. 2; GRIGORE PLETOSU, „Șaguna și cântarea bisericească", în: *Revista Teologică,* III (1909) 9-10, pp. 409-414). Apoi, el a studiat filolofia şi Filosofia la Leipzig, şi, pentru un semestru, şi la Budapesta, fiind parte a unui fenomen interesant în epocă, denumit de specialişti cu sintagma „peregrinatio academica" (Nicolae SZABO, „Românii transilvăneni la universitățile europene în secolul XVIII și prima jumătate a secolului XIX", în: Lucian NASTASĂ (ed.), *Studii istorice româno-ungare,* (coll. „Biblioteca Historiae Universalis", vol. 2), Fundația Academică A.D. Xenopol, Iași, 1999, pp. 151-155; Lucian NASTASĂ, *Itinerarii spre lumea savantă. Tineri din spațiul românesc la studii în străinătate (1864-1944),* Limes, Cluj-Napoca, 2006). A se vedea: ***, „Egyetemi Hallgatok", în: *A Budapesti kiraly magyar tudomany-egyetem almanachja MDCCCLXVII – LXXVIII-rol,* Nyomatott a magyar kiraly egyetemi konyvnyomadaban, Budapest, 1878, p. 80;

mai puţin detaliat în paginile unor cercetări[12]. Mai mult, autori care nu s-au preocupat în mod exclusiv de el, ci de istoria şcolii năsăudene, sau de cea a zonei, au făcut adesea referire, în paginile lucrărilor lor[13], la cunoscutul cărturar Ortodox, ce a activat atât de mult timp în mijlocul unei insule greco-catolice.

Cu toate acestea, există încă aspecte ale activităţii sale ştiinţifice sale sau ale propriei lui biografii, ce nu au fost suficient aprofundate, sau nu au beneficiat deloc de cercetări care să la valorifice. De exemplu, deşi s-a pomenit în repetate rânduri despre ajutorul pe care i l-a dat el, la cumpăna dintre secolele XIX şi XX, lui Constantin Diaconovich[14],

---

D. C. AMZĂR, „Studenți români la universitatea din Leipzig", în: *Cercetări literare,* V (1943), pp. 21-40; Cornel SIGMIREAN, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă,* Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 430; ARHIVA PERSONALĂ A FAMILIEI JARDA, *Collegien-Buch fur den Stud. Theol und Filos. Gregoriu Pletosu auf der Universitat Leipzig No. 152),* f. 1-11.

[12] Cf. IULIU-MARIUS MORARIU, „Ora de religie ortodoxă în ortodoxă în Gimnaziul grăniceresc năsăudean între anii 1880-1900", în: *Astra năsăudeană*, SN, I (2013) 1 (27), pp. 93-97; Sorina-Gabriela COSTEA, *Școala de la Năsăud. Profesori de limba română,* Charmides, Bistrița, 2011, pp. 70-105.

[13] Iată câteva exemple: Lucian VALEA, *Pe urmele lui George Coșbuc,* Sport-Turism, București, 1986, p. 40; Teodor TANCO, „Grigore Pletosu, primul critic literar al lui George Coșbuc", în Teodor TANCO (ed.), *Virtus Romana Rediviva,* vol. 2 – „Urme peste veacuri", Comitetul de Educație Socialistă al Județului Bistrița-Năsăud, Bistrița, 1974, p. 248; Traian PAVELEA, *Societăți culturale năsăudene,* vol. 1 – „Varia", Arcade, Bistrița, 2005; Traian PAVELEA, *Năsăudul, repere istorice și culturale,* Editura George Coșbuc, Bistrița, 2001, p. 147.

[14] Este vorba despre: Constantin DIACONOVICH (coord.), *Enciclopedia Română publicată din însărcinarea şi sub auspiciile Asociaţiunii pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român,* Tomul I, Editura şi Tiparul lui W. Kraft, Sibiiu, 1898; Constantin DIACONOVICH (coord.),

în realizarea celor trei volume ale *Enciclopediei Române*[15], nimeni nu a oferit până acum o listă a tuturor titlurilor ce poartă semnătura lui şi pot fi regăsite în paginile acestei opere. De asemenea, deşi se face referire adesea la bogata sa operă publicistică şi la colaborările lui cu periodice precum: *Telegraful Român, Revista Teologică, Transilvania* (de la Sibiu), *Şcoala Română, Raportul Gimnaziului Grăniceresc năsăudean* (de la Năsăud), *Gheorghe Lazăr* (de la Bârlad), sau altele, nu există până acum o listă completă a tuturor titlurilor ce poartă semnătura lor în paginile acestora[16] şi, deşi se spune că a debutat ca şi catehet pentru religia ortodoxă la şcoala năsăudeană, în anul 1878[17], predând ore de religie tinerilor de aceast confesiune ce

Enciclopedia Română publicată din însărcinarea şi sub auspiciile Asociaţiunii pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român, Tomul II, Editura şi Tiparul lui W. Kraft, Sibiiu, 1900; Constantin DIACONOVICH (coord.), *Enciclopedia Română publicată din însărcinarea şi sub auspiciile Asociaţiunii pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român,* Tomul III, Editura şi Tiparul lui W. Kraft, Sibiiu, 1904.

15 ***, „Autorii „Enciclopediei Române", în: *Transilvania,* XXVII (1896) 11, p. 6; IOAN SENI, „Contribuții năsăudene la prima enciclopedie românească", în: *Transilvania,* SN, CIX (2004), 9-10, pp. 91-93; Alexandru SURDU, „Semnificația filosofică a Enciclopediei Române (1898-1904)", în: *Transilvania,* CIX (2004), 9-10, p. 18.

16 Cele două probleme sunt însă pe cale să fie rezolvate căci, împreună cu părintele dr. Dan-Marius Goga, pregătim antologizarea şi editarea publicisticii protopopului Grigore Pletosu. De asemenea, în paginile revistei *Tabor* de la Cluj-Napoca, va apărea în curând un articol semnat de noi, care va conţine o listă a tuturor publicaţiilor sale şi a rubricilor ce-i poartă semnătura din paginile *Enclclopediei,* dar şi o prezentare şi o tentativă de evaluare critică a conţinutului lor.

17 SERVICIUL JUDEȚEAN BISTRIȚA-NĂSĂUD AL ARHIVELOR NAȚIONALE (în continuare, se va cita SJBNAN), *Fond Administrația fondurilor grănicerești năsăudene,* dosar 2592/1877-1910, f. 14 .

studiau la respectiva şcoală, nu avem până acum publicată o analiză detaliată a a acestui aspect[18].

Cea din urmă problemă ne vom strădui să o rezolvăm în paginile cercetării de faţă. În cadrul ei vom analiza, aşa cum am precizat în titlu, modul în care s-a materializat preocuparea lui Grigore Pletosu pentru formarea elevilor Gimnaziului năsăudean în spiritul viu al tradiţiei Ortodoxe. Este cunoscut faptul că dânsul a reuşit să formeze, într-un fief greco-catolic, o elită Ortodoxă, între personalităţile de mai târziu care l-au avut ca mentor şi nu l-au uitat[19] numărându-se nume precum cel al primului patriarh, Miron Cristea, sau Nicolae Bălan[20]. De asemenea, personalităţi precum George Coşbuc, căruia i-a mediat debutul petrecut în şedinţa din data de 5 februarie a anului 1881, a Societăţii de Lectură a Gimnaziului[21], vor manifes-

---

[18] Pe lângă cercetarea noastră (ora de religie), singurul care face astfel de menţiuni, este părintele dr. Dan-Marius Goga, în cadrul tezei sale de doctorat, ce nu a fost însă publicată până acum.

[19] De exemplu, ajuns consilier la Sibiu şi apoi episcop la Caransebeş, Miron Cristea îl va vizita, iar la împlinirea vârstei de 80 de ani, va transmite un mesaj de felicitare. Cf. ARHIVA MITROPOLIEI ORTODOXE ROMÂNE SIBIU, *Fond Consistoriul arhidiecezan,* doc. 2007/1906; Ps. Macarie DRĂGOI (ed.), *Ortodocși și greco-catolici în Transilvania (1867-1916). Contribuții documentare,* vol. 1, Tomul IV – „Schimbarea identității confesionale. Cazul Săcel și filia Dragomirești”, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2013, p. 25, p. 388; Pr. TEODOR CIURUȘ, „Grandioasa sărbătorire a Venerabilului protopop Grigore Pletosu”, în: *Renașterea,* VI (192), 27, pp. 1-3.

[20] Andrei ANDREICUȚ, „Clerici de ieri și de azi cu o cultură integrală”, în pr. Ioan PINTEA, pr. Grigore LINUL (coord.), *Grigore Pletosu, Dogmatica ortodoxă,* Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, p. 5-6.

[21] SJBNAN, *Fond Virtus Romana Rediviva,* dosar. nr. 3/1881, f. 1-2; Traian PAVELEA, *Năsăudul, repere istorice și culturale...,* p. 147; ALEXANDRU CHIRA, „George Coșbuc elev al Gimnaziului grăniceresc din Năsăud, în: *Muza Someșană – Revista Societății literar-științifice „Virtus Romana Rediviva”,* IV (1978) 1 (33), p. 41.

ta o afinitate deosebită pentru Ortodoxie sau chiar se vor declara ortodocşi (un exemplu în acest sens constituindu-l chiar cel pomenit).În spatele dragostei lor şi a multor altora pentru credinţa strămoşească, s-a aflat în mod cert şi contribuţia părintelui pomenit. Această contribuţie vom încerca să o valorificăm în paginile investigaţiei noastre.

În scopul realizării ei, vom folosi deopotrivă informaţii edite şi inedite, provenite din diferite fonduri ale Serviciului Judeţean Bistriţa-Năsăud al Arhivelor Statului, ale celui de la Sibiu, ale Arhivelor Mitropoliilor de la Sibiu şi Cluj, din paginile *Rapoartelor* anuale ale Gimnaziului năsăudean, din cele ale diferitelor periodice, în paginile cărora a publicat sau s-a vorbit despre el. Ele vor fi prezentate, disecate şi analizate, prin intermediul metodei de analiză, a celei deductive, a celei inductive, dar şi a altor procedee, cu scopul oferirii unui demers amplu şi interesant.

Întrucât, la baza cercetării se regăseşte spiritul viu al tradiţiei Ortodoxe, investigaţia se va axa cu precădere pe modul în care-şi preda el ora de religie şi pe cea de cânt bisericesc, şi pe activităţile complementare acestor două, cu relevanţă pentru procesul pedagogic (de exemplu, vom evidenţia câteva activităţi realizate în calitate de preşedinte al „Astrei" şi vom analiza câteva dintre articolele care au valoare complementară activităţii didactice).

Nu vom evita însă nici reliefarea unor aspecte ce ţin de efortul constant desfăşurat de personajul investigat cu scopul de a-i familiariza pe toţi elevii şcolii năsăudene cu spiritualitatea răsăriteană şi valorile ei perene, însă acesta

va fi prezentat doar sporadic, acolo unde vom considera necesară aducerea lui în atenţie.

Activitatea didactică a lui Grigore Pletosu

Înainte de a vorbi despre subiectul propus, am socotit potrivită prezentarea succintă a unor aspecte privitoare la activitatea didactică desfăşurată de Grigore Pletosu pe parcursul a mai bine de trei decenii (1878-1909), la Gimnaziul năsăudean. Ea îl va ajuta pe cititorul nefamiliarizat cu personalitatea lui să cunoască mai multe detalii privitoare la dânsul şi, în acelaşi timp, va arăta competenţa sa multiplă, pasiunea şi devotamentul pe care le punea în realizarea actului predării.

Pe parcursul perioadei pomenite, părintele a predat mai multe dintre materiile catalogului. A început cu religia Ortodoxă, materializând astfel o mai veche dorinţă a lui Şaguna, care-şi dorea catehet de această confesiune în Năsăud[22], iar apoi a predat şi limba română, limba maghiară, limba greacă, cea latină, cântarea bisericească şi filosofia[23]. În acelaşi timp, a fost şi membru al diferitelor comisii şcolare[24], director al Bibliotecii instituţiei, al socie-

---

[22] Nicolae BOCŞAN, Gabriel-Viorel GÂRDAN, Ioan-Vasile LEB (eds.), *Andrei Șaguna – corespondența,* vol. IV, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, p. 10.

[23] SJANBN, *Fond Administrația fondurilor grănicerești năsăudene,* dosar 2592/1877-1910, f. 10; SJBNAN, *Fond Liceul „George Coșbuc" Năsăud,* dosar 71/1871-1926, f. 9.

[24] ***, "Statutul personal", în *Reportul al XXXIII-lea despre gimnasiul superior fundaţional din Năsăud pentru anul şcolastic 1895-6,* Tipografia Carol Csallner, Bistriţa, 1896, p. 9; ***, "Statutul personal", în

tăţii de lectură *Virtus Romana Rediviva* a şcolii, diriginte al diferitelor clase, şi a fondat o capelă într-una din camerele locuinţei sale (ce va constitui prima Biserică şi prima parohie Ortodoxă din Năsăud de după 1700, când o parte a preoţimii năsăudene s-a unit cu Roma, înfiinţându-se astfel Biserica greco-catolică)[25], fapt ce dovedeşte o bună colaborare cu corpul profesoral, conducerea instituţiei, şi conducerea *Fondurilor Grănicereşti năsăudene,* care o finanţau[26].

Numărul orelor sale a variat, pe întreagă perioada în care a activat aici, între 16 şi 24[27]. Săptămânal, patru dintre

---

Reportulu alu XXXIV-lea despre gimnasiul superior dundaţional dn Năseud pentru anul şcolastic 1896-7, Tipografia Carol Csallner, Bistriţa, 1897, p. 9; ***, "Statutul personal", în *Reportulu alu XXXV-lea despre gimnasiul superior fundaţional din Năseud pentru anul şcolastic 1897-8,* Tipografia lui Carol Csallner, Bistriţa, 1898, pp. 47-48; ***, "Statutul personal", în *Reportul al XXXVI-lea despre gimnasiul superior fundaţional din Năseud pentru anul şcolastic 1889-90,* Tipografia Carol Csallner, Bistriţa, 1899, pp. 14-15; ***, "Statutul personal", în *Reportul alu XXXVII-lea despre gimnasiul superior fundaţional din Năseud pentru anul şcolastic 1899-900,* ed. Ion GHEŢIE, Tipografia Carol Csallner, Bistriţa, 1900, pp. 6-7.

[25] Vasile George RAŢIU, „Evocări", în: Ioan PINTEA (coord.), *Pro memoria Preot Protopop Grigore Pletosu,* Aletheia, Bistriţa, 1999, p. 48.

[26] Cf. IULIU-MARIUS MORARIU, „Activitatea naţional-bisericească a protoiereului Grigore Pletosu", în: *Gaudeamus Alma Mater Crisiensis,* Seria Ştiinţe Socio-Umaniste, I (2013), p. 272.

[27] După cum arată documentele. A se vedea, de exemplu: SJBNAN, *Fond Liceul „George Coşbuc" Năsăud,* dosar nr. 71/1871-1926, f. 6; ***, *Programa a XI-a a Gimnasiului superiore rom. gr.-cat. din Năseudu, publicata la finea anului scolastecu 1879-1880,* Tipografia lui J. E. Filsch, Bistriţa, 1880, p. 18; ***, *Reportulu alu XII-lea despre Gimnasiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu dimpreuna cu unele date statistece pre anulu scolastecu 1880/1,* Tipografia lui Theodoru Botschar, Bistriţa, 1881, pp. 14-15; ***, *Reportulu alu XII-lea despre Gimnasiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu dimpreuna cu unele date statistece pre anulu scolastecu 1881/2,* Tipografia lui

acestea erau de religie, fiecare două clase formând un despărţământ Ortodox, căci nu erau suficienţi elevi de această confesiune în cadrul acestei clase, iar celelalte fiind divizate între celelalte materii predate de el (dintre care, cele mai multe ore o avea limba română, câte 4 ore pe săptămână)[28]. Începând cu cel de-al treilea său an de învăţământ, respectiv 1881, el va propune de asemenea introducerea în programa şcolară şi cântările bisericeşti după tipic. Materia, complementară din punct de vedere al conţinutului, religiei răsăritene, avea scopul de a-i familiariza pe tinerii săi elevi cu cultul, în cadrul celei dintâi vorbindu-se cu precădere despre chestiuni ce ţineau de doctrină şi morală. Iată cum planifica el structurarea

---

Theodoru Botschar, Bistrița, 1882, pp. 16-17. O trecere în revistă a acestor ore şi a variaţiei numărului lor am realizat şi în paginile unui alt material, când am arătat că: *"Astfel, dacă în 1878 el era profesor suplinitor, în 1881 îl vom regăsi ca „profesor diplomatu"13, având 22 ore pe săptămână, iar la cumpăna dintre secole, titulatura lui va fi aceea de „profesor ordinar definitiv, diplomat pentru filosofia şi limba română", având în total 23 de ore pe săptămână14 şi fiind şi „ordinariul (dirigintele) clasei a opta". Mai apoi, în anul următor, îl regăsim pe poziţia a şasea între profesorii Gimnaziului, cu acelaşi statut şi cu 19 ore pe săptămână, pentru ca în anul 1903, orele lui să scadă la 16, probabil şi datorită pierderii statutului de diriginte şi a scăderii numărului de elevi, iar în cel următor, ele să crească din nou la 17. Mai apoi, numărul de ore va varia între 14 şi 17 ore până la pensionare când, în raportul pe anii 1909-1910 nu îl mai regăsim între profesori".* IULIU-MARIUS MORARIU, „Protoiereul astrist Grigore Pletosu – cleric și cărturar năsăudean...", pp. 28-29.

[28] SJBNAN, *Fond Liceul „George Coșbuc" Năsăud,* dosar nr. 71/1871-1926, f. 16; ***, *Reportulu alu XII-lea despre Gimnasiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu dimpreuna cu unele date statistece pre anulu scolastecu 1880/1...,* pp. 14-15; ***, *Programa a XI-a a Gimnasiului superiore rom. gr.-cat. din Năseudu, publicata la finea anului scolastecu 1879-1880...,* p. 26.

conţinutului în primul an în care îşi propunea introducerea ei în programa didactică:

> « Cântările bisericeşti după tipic
>
> Cântări bisericeşti după tipic, 2 ore la săptămână: – Împărţirea anului bisericesc după momentele istorice. Sărbătorile şi feliulu lor. Cultulu D[umne]zeiesc şi formele lui. Locul, personalul si odo[a]rele pentru săvârşirea cultului. – Formele de liturgie întrebuinţate de ritul bisericiloru româneşti. – Explicarea cântarilor dela liturgie. – Cântările liturgice. – Cântarile după tonurile fundamentale.; tonurile fundamentale cu tropare şi antifoane. – Mai multe cântari ocasionale...»[29].–

Alături de pregătirea sa intensă, statura sa frumoasă şi impunătoare[30], şi simţul umorului, împletit adesea cu ironia[31], contribuia la reuşita procesului său didactic, făcându-l să-şi merite remuneraţia anuală ce varia între 1800 şi 2200 de florini[32], după cum aflăm din documentele *Fondurilor Grănicereşti năsăudene,* care se ocupau cu finanţarea acestei instituţii şcolare care i-a format pe cei 23

---

[29] ***, *Reportulu alu XII-lea despre Gimnasiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu dimpreuna cu unele date statistece pre anulu scolastecu 1881/2...,* p. 20.

[30] Fapt remarcat şi de o parte dintre cei care l-au descris. Iată, de exemplu, cum îl descrie medicul Vasile Boieriu: *„Era un om destul de înalt, cu fața rumenă, păr bogat, căzând în plete, barbă asemenea albă, o privire cercetătoare, în care se ascundea în permanență săgeata ironiei. Avea un mers încet și elegant. Reverenda frumos croită, pălăria tare plușată, îi dădeau o deosebită prestanță. Instinctiv, îți întrebai pe stradă însoțitorul când îl vedeai: Cine-i acest distins protopop? E protopopul Pletosu”.* VASILE BOIERIU, „Grigore Pletosu – protopopul de Bistrița...”, p. 2.

[31] SJBNAN, *Fond Liceul „George Coșbuc” Năsăud,* dosar nr. 18/1884, f. 64-66.

[32] SJBNAN, *Fond Administrația fondurilor grănicerești năsăudene,* dosar 2592/1877-1910, f. 14 .

de academicieni cu care zona Năsăudului se mândreşte atât de mult astăzi, la a căror educaţie a avut o contribuţie importantă şi preotul-profesor Grigore Pletosu.

Preocuparea lui Grigore Pletosu pentru formarea elevilor Gimnaziului Grăniceresc năsăudean în spiritul viu al tradiţiei Ortodoxe

După ce am văzut din ce se compunea norma didactică a dascălului avut în vedere şi am aflat care erau câteva dintre instrumentele complementare pe care le folosea pentru reuşita demersului didactic (ca de exemplu, simţul umorului), ne vom strădui aici să reliefăm prin ce se caracteriza preocuparea lui pentru formarea elevilor Ortodocşi şi nu numai, în spiritul viu al tradiţiei răsăritene.

Pentru a înţelege eforturile întreprinse de el şi motivaţia lor, trebuie însă să avem în vedere şi modelele care şi-au lăsat amprenta asupra lui, şi pe care s-a străduit să le imite la maturitate. Un astfel de model a fost, apodictic, Andrei Şaguna, pe care l-a cunoscut, ca student la Seminarul andreian, în ultimii săi ani de viaţă[33]. Faptul că personalita-

---

[33] Vasile Boieriu chiar evocă un episod petrecut cu puţin timp înainte de plecarea arhiereului din această lume, când i-a chemat la el pe câţiva dintre studenţi, între care şi Pletosu, oferindu-le mici cadouri, pe care să le aibă drept amintire de la el: *„A povestit apoi cum, teolog fiind, a fost chemat cu ceilalți colegi și profesori în fața patului de suferință unde marele Șaguna își aștepta în liniște moartea. Lângă marele mitropolit era un coș plin cu daruri, din care fiecare teolog primea din mâna sa câte unul.*
– Ține, să fi vrednic și să îți aduci aminte de mine – spunea marele Mitropolit fiecăruia în parte. Darul protopopului Pletosu – pe care-l păstra cu sfințenie – era un frumos ceasornic de argint". VASILE BOIERIU, „Grigore Pletosu – protopopul de Bistrița...", p. 2.

tea lui s-a amprentat puternic asupra lui rezidă şi din aceea că, protopopul de mai târziu va ţine să îl evoce ulterior, în paginile unui articol publicat în paginile unuia dintre numerele de început ale *Revistei Teologice,* la a cărei înfiinţare va contribui, susţinându-şi ucenicul, pe Nicolae Bălan. Redăm mai jos conţinutul ei:

> „Eram prin anul 1871-1874, cleric în seminarul arhidiecezei noastre gr. or. din Sibiu, astăzi „Seminarul Andreian". Fără avere, fără protecții, dar dăruit de Dumnezeu cu un glas de cântare destul bun, căutam să mă arăt și eu cu ce aveam. Era iarna anului 1872, în ajunul Crăciunului. În biserica din cetate, care făcea serviciu de catedrală, la vecernia din acea zi eram consignați pentru strane aproape toți dintre cei buni cântăreți. Și ne dam năsiunța să cântăm întru toate ca de sărbătoare. Șaguna ședea în scaunul său arhieresc și oricum cântam, acum unul, acum altul, nu-i convenea. Atunci se dă jos din scaunul său, vine în strană și începe a cânta stihirile praznicului. Cântă una, cântă două. Poate că, sub raportul volumului de voce, n-a cântat mai bine ca noi, dar cu toate acestea asupra mea a făcut impresia, că acel providenţial bărbat, acea figură impozantă, acel mare arhiereu, Şaguna, pe care-l preocupau atâtea afaceri mari al e bisericii și neamului neamului, în acel moment, cu vocea-i bătrână, slăbit și înădușit încâtva de grăsimea ce-l cuprinsese, ne-a dat o pildă vie de executare a cântărilor bisericești în spiritul bisericei ortodoxe, de o cântare recitativă și totuși nu grăbită, de o cântare pedant acurată în ceea ce privește prozodia, accentul și interpuncțiunea, pentru ca să nu se conturbe înțelesul. Și cu acel moment nu l-am uitat până în ziua de azi"[34].

De la acest arhiereu, care a avut un comportament de-a dreptul providenţial pentru întreaga Ortodoxie transilva-

[34] GRIGORE PLETOSU, „Șaguna și cântarea bisericească...", pp. 412-413.

nă a învăţat în mod cert Pletosu importanţa muncii susţinute pentru emanciparea culturală şi socială a poporului român. Mesajele rostite de el în cadrul unor manifestări culturale emană parcă un aer de-a dreptul şagunian, atunci când autorul se referă la aspecte precum importanţa şcolii şi a emancipării prin cultură[35].

Dacă aceste acte sunt însă vizibile în spaţiul public, fiind mai degrabă utile în creionarea profilului său spiritual[36], aspectele privitoare la activitatea sa didactică sunt totuşi cele care au avut cea mai mare importanţă în for-

---

[35] *„Generaţiile conduse de sentimentul profund al ordinii, de cultul adevărului şi al datoriei vor fi tari, energice şi vor fi pline nu numai de dorinţa binelui, ci vor avea convincţia de a-l şi face. Adevărul e unul şi etern, şi ordinea întăreşte paşii făcuţi în cunoaşterea adevărului. Dar cine se socoate liber de datorie, şi-a pierdut cărarea în lume. Cine ţşi ia de călăuză minciuna, ipocrizia şi demagogismul, dezordinea şi nesocotirea datoriilor sale de om, ca creştin, ca cetăţean şi ca membru în societate, acela nu poate merge decât slăbind; iar o generaţie dedată acestor rele e incapabilă de fapte sănătoase, de fapte mari şi generoase.*

Mai ales noi, popor mic şi într-o poziţie geografică grea, avem neapărata trebuinţă de caractere oţelite în conştiinţa, în admiraţia şi în practica virtuţilor pentru a nu slăbi nici înaintea ameninţărilor, nici dinaintea ademenirilor şi pentru a păşi cu siguranţă în dezvoltarea noastră culturală. Iar aceia, cărora li se adresează în prima linie datoria de a apuca această cale sunt părinţii şi educatorii. Să căutăm dar a da copiilor noştri şi în această privinţă exemplul cel bun. Să fim severi cu ei pentru a nu-i lăsa să se alunece pe poteci lăturalnice, iar mai înainte de toate, să fim severi cu noi înşine şi să păstrăm în mintea noastră adevărul, că ce facem pentru şcoală, pentru noi facem, pentru neamul nostru, pentru biserică şi patrie, pentru binele şi viaţa noastră". Pr. GRIGORE PLETOSU, „La deschiderea unei școle. Cuventare rostită de protopresbiterul on. Greg. Pletosu, profesor gimnasial în Năseud, cu ocasiunea sfințirii școlei confesionale gr.-orientale din Borgo-Bistrița", în: *Telegraful Român* , XLVI (1898) 84 p. 338.

[36] Pe care am încercat să îl descoperim şi valorificăm în cadrul lucrării noastre de licenţă. A se vedea: Iuliu-Marius MORARIU, *Restitutio Grigore Pletosu...*

marea tinerilor răsăriteni, dintre care se vor face remarcaţi oameni precum primul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române sau Mitropolitul Nicolae Bălan. La formarea lor în spiritul viu al tradiţiei Ortodoxe a contribuit profesorul Pletosu prin mai multe elemente. Între ele, un loc primordial l-a ocupat actul didactic. Predarea religiei Ortodoxe şi a elementelor ei fundamentale a constituit o activitate prin intermediul căreia tinerii au aprofundat aspecte ale spiritualităţii, moralei şi doctrinei răsăritene. Din anul 1878 şi până în 1909, dânsul s-a preocupat mereu de dinamizarea acestui proces şi de înprospătarea lui cu noi elemente, bibliografice sau de altfel. Analizând programa şcolară propusă de el în câţiva ani succesivi,vom observa că, pe măsură ce trecea timpul, personajul investigat o îmbogăţea şi îmbunătăţea. Iată, de exemplu, planul pentru predarea religiei în anul şcolar 1879-1880, când părintele se găsea în cel de-al doilea an de predare la Năsăud:

> „Pentru junimea studio[a]să greco-orientală, religiunea s-a propusu în patru despărţăminte şi adică:
>
> Despărţământul I: Clasa I –II. 2 ore.: Întregul catehism bogat creştinesc.
>
> Despărţământul II: Clasa II-IV. 2 ore: Mărturisirea ortodoxă de Petru Movilă partea II si III. Istoria biblică a Noului Testament.
>
> Despărţământul III. Clasa V-VI. 2 ore: Istoria bisericeasca dupa Andrei Şaguna tom I. istoria veche si medie.
>
> Despărţământul IV. Clasa VII si VIII. 2 ore: Elementele dreptului canonic dupa Andrei Şaguna[37]."

[37] ***, *Programa a XI-a a Gimnasiului superiore rom. gr.-cat. din Năseudu, publicata la finea anului scolastecu 1879-1880,* Bistriţa, Tipografia lui J. E. Filsch, 1880, p. 26. Iuliu-Marius MORARIU, *Restitutio Grigore Pletosu ...,* pp. 68-69.

Spre deosebire de aceasta, cea din anul şcolar 1880-1881 e de departe mult mai bine dezvoltată şi mai amplă, reunind mai multe surse şi mai multe conţinuturi de predare, fapt ce arată preocuparea lui constantă şi documentarea serioasă pe care în întreprindea cu scopul dinamizării procesului didactic:

„I. Religiunea pentru tinerimea greco-orientală

DespărţământulI, clasa I. și a II-a, 2 ore la săptămână: Istoria vieţii lui Iisus. – Nasşterea şi păşirea în public a lui Iisus. Învăţătura lui Iisus şi anume: 1. I[i]sus dovedeşte mesianitatea Sa prin învăţătură; a) Învăţăturile date în persoana Apostolilor pentru toţi o[a]menii; b) învăţătura în parabole. – II. I[i]sus dovedeşte mesianitatea sa prin minuni: a) asupra firii; b) asupra bolilor; c) asupra morţilor şi d) minunile atotştiinţei şi atotputinţei D[umne]zeieşti. III. Timpul din urmă a[l] vieţii lui Iisus; moartea, învierea şi înălţarea lui Iisus. – Cunoştinţele trebuincioase din geografia Palestinei. – Manual: Istoria vieţii lui I[i]sus de C[onstantin] Antdrievici –

Despărţământul al II-lea, clasa a III-a şi a IV-a, 2 ore la săptămână: Învăţătura Biserici[i] Ortodoxe despre credinţă. – Manual: mărturisirea ortodoxă de dr. Barbu Constantinescu.

Despărţământul al III-lea, clasa a V-a si a VI-a, 2 ore la săptămână: Istoria Biserici[i] româneşti. Creştinarea Romanilor şi întemeierea bisericii româneşti. Starea biserici[i] pe timpul migratorilor şi juredictiunea primitivă a biserici[i] româneşti. – Starea biserici[i] româneşti sub domnia Maghiarilor; – sub influenţele calvinismului şi ale papismului. Starea Biserici[i] româneşti din Ardeal după unire. Constituirea Mitropoliei româneşti ortodoxe din Ungaria şi Ardeal. Întemeierea şi organizarea de astăzi a Biserici[i] sârbeşti, a celei [d]in regatul româniei şi Bucovina. Manual: Istoria Bisericească a lui A. B [de] Şaguna.

> Despărţământul al IV-lea, clasa a VII. si a VIII-a, 2 ore la săptămână: Princip[ii] le fundamentale ale dreptului eclesiastic. – Organismul eclesiastic în genere şi elementele lui. Raportulu Bisericilor între sine. Despre administraţiune şi anume: administrarea doctrinei, a disciplinei şi a aver[i]i. Despre legelatiune şi forurile bisericeşti. Explicarea statutului organic. Manual: compendiu dreptului canonic de A. B. de Şaguna"[38].

Pe lângă faptul că relevă intensa preocupare a lui Pletosu pentru dinamizarea procesului didactic, analiza celor două programe, conţinând planurile de predare din doi ani consecutivi, arată şi ataşamentul său puternic faţă de Şaguna, care i-a fost mentor şi care l-a influenţat foarte mult, după cum am reliefat şi anterior. De asemenea, ne arată care erau lucrările considerate la acea perioadă drept normative pentru învăţământul religios pre-universitar din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. La acea vreme, nume precum cel al lui Petru Movilă, pe care-l va pomeni intens şi în paginile *Dogmaticii* sale[39], fapt ce-i va face pe unii dintre autorii contemporani care s-au preocupat de analiza acestei opere să-i reproşeze viziunea îngustă şi conservatoare[40], era considerat un autor foarte important, o voce normativă a Ortodoxiei, *Mărturisirea sa de credinţă*[41] fiind tot mereu invocată atunci când era vorba

---

[38] ***, *Reportulu alu XII-lea despre Gimnasiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu dimpreuna cu unele date statistece pre anulu scolastecu 1880/1...*, pp. 14-15.

[39] Pr. Gregoriu PLETOSU, *Dogmatica Ortodoxă,* Tiparul Tipografiei Arhidiecesane in Sibiu, Năseud, 1893.

[40] DACIAN BUT-CĂPUŞAN, „Grigore Pletosu – Dogmatica Ortodoxă – 110 ani de la apariție", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca,* XIII (2010) 12, pp. 370-372.

[41] Sfântul Petru MOVILĂ, *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe*, ed. Alexandru Elian, Ştiința, Chișinău, 1996.

de chestiuni cu valoare doctrinară sau care priveau normarea vieţii bisericeşti, fapt ce explică prezenţa lui între autorii recepţi, preferaţi de Pletosu.

Un cititor contemporan ar putea crede însă că un astfel de preot, care-l consideră reprezentativ pe Movilă, are un orizont de lecturi şi de gândire limitat. Că lucrurile nu stau chiar aşa, ne-o demonstrează recenziile publicate de el în paginile diferitelor reviste cu care a colaborat. Ele reliefează orizontul bibliografic pe care se bazează aserţiunile şi afirmaţiile protoiereului, dar şi modul în care se raportează el la acel orizont. Astfel, de exemplu, în recenzia dedicată *Catehismului* lui Ioan Stefanelli de la Cernăuţi, publicată în revista *Şcoala română* a lui Vasile Petri[42], îl combate pe acesta pentru că se lasă pradă literaturii protestante şi, sub influenţa ei, se îndepărtează e alocuri de linia Bisericii şi oferă interpretări nepotrivite. Textul său relevă o bună cunoaştere a surselor de teologie protestantă, pe care le citează în repetate rânduri, dar şi capacitatea lui de a combate anumite idei greşite de acolo şi de a-şi afirma punctul de vedere cu privire la anumite elemente exprimate în paginile lor. Astfel, şcolit în mari universităţi ale Imperiului, la Leipzig şi Budapesta, unde a cunoscut personalităţi importante precum Schophenhauer[43] şi a luat contact cu teologia catolică şi cea protestantă, el nu şi-a diluat credinţa şi nu s-a lăsat sedus de ceea ce

---

[42] Pr. GRIGORE PLETOSU, „Catehetica bisericesi drept credincioase resaritene de Ioan Stefanelli, docente la Universitatea din Cernautiu, 1879, Sibiu, Closius VI, 344 pag, pretiului fl. v. a.”, în: *Şcoala Română* IV (1881), 2, pp. 15-16.

[43] IULIU-MARIUS MORARIU, „Pe urmele lui Grigore Pletosu – interviu cu Pavel Jarda, strănepotul Protoiereului”, în: *Pisanii Sângeorzene,* III (2014) 7 (23), p. 37.

spuneau teologii importanţi din alte spaţii confesionale care activau în timpul său, ci dimpotrivă, a rueşit să discearnă între opiniile lor şi doctrina Ortodoxă, folosindu-se de ele pentru a se fortifica în propriile sale crezuri. Acest fapt poate oferi de asemenea informaţii cu privire la modul în care a reuşit să formeze atâţia tineri în duhul credinţei străbune, într-o instituţie eminamente unită. Credinţa sa puternică şi logica sa argumentativă şi-au dat în mod cert mâna în persoana lui, oferind o mărturie credibilă cu privire la frumuseţea Ortodoxiei.

Activitatea profesorală, de la catedră a sa, a cunoscut şi alte elemente cu valoare complementare, care l-au ajutat în formarea tinerilor în spiritul tradiţiei pe care o avem în vedere. Calitatea sa de preşedinte al societăţii de lectură *Virsus Romana Rediviva* a şcolii năsăudene, pe care a deţinut-o în mai multe rânduri, vreme de mai mulţi ani, i-a folosit de asemenea ca instrument în acest sens. Dacă în cazul lui George Coşbuc, calitatea sa sacerdotală este pusă în umbră de cea de critic literar la momentul debutului acestuia şi mai târziu, ea fiind însă vizibilă atunci când reuşeşte, după mai multe zbateri să obţină de la tipograful Andrei Todoran de la Gherla premii consistente, de câte 50 de florini, atât pentru el, cât şi pentru Dionisie Longin[44], ce va deveni ulterior jurist şi consilier al Casei Regale a României[45], în cazul lui Miron Cristea şi cel al lui Nicolae

[44] ALEXANDRU CHIRA, „George Coșbuc elev al Gimnaziului grăniceresc din Năsăud..", p. 41; ***, *Reportulu alu XII-lea despre Gimnasiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu, dimpreuna cu unele date statistece, pre anulu scolastecu 1880/1..*, p. 31.

[45] ***, „Sărbătorirea Protopopului Grigore Pletosu în orașul Bistrița", în: Ioan PINTEA (ed.), *Pro Memoria Preot Protopop Grigore Pletosu*, Aletheia, Bistrița, 1999, p. 55.

Bălan, ea este mai pregnant evidenţiată. Astfel, cel dintâi prezintă în cadrul şedinţelor de aici snoava *Prosit,* o creaţie literară cu un puternic înţeles moral, ce va fi analizată de părintele preşedinte, care va face anumite sugestii şi, ulterior va fi publicată în *Familia,* marcând debutul publicistic al viitorului Patriarh[46]. Cel de-al doilea, va publica la rândul său, în timpul studiilor desfăşurate la Năsăud, mai multe poezii în revista-manuscris a societăţii, *Musa Someşană*[47], toate având însă un puternic conţinut religios, fapt ce arată cât de puternică a fost amprenta preotului Pletosu asupra lui.

Activitatea publicistică avea şi ea o valoare complementară celei de la catedră. Prin intermediul ei, părintele a propus modalităţi de îmbunătăţire a procesului didactic[48], introducerea de termeni noi în pedagogia vremii[49], sau analiza unor aspecte fundamentale ale predării[50]. De asemenea,

---

[46] DOREL MARC, „Publicistica de debut a lui Elie (Miron) Cristea și mediul cultural-școlar năsăudean. Preocupări etnofolclorice", în: *Revista Bistriței,* XXI (2007) 2 p. 128; Petre DAN, *Asociații, cluburi, ligi, societăți,* Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1992, p. 115.

[47] NICOLAE BĂLAN, „Vocea păstorului", în: *Musa Someșană,* 1889/1900, pp. 233-238; NICOLAE BĂLAN, „Lacrimile", *Musa Someșană,* 1889/1900, pp. 143-152. Cf. Simion LUPȘAN (coord.), *„Virtus Romana Rediviva". Societatea de lectură a liceului grăniceresc năsăudean – contribuții documentare...,* p. 412.

[48] Pr. GRIGORE PLETOSU, „Cântul în învățământul educativ" în: *Gheorghe Lazăr,* I (1888) 1, pp. 272-279.

[49] Pr. GRIGORE PLETOSU „Psichologia învățemântului", în: *Gheorghe Lazăr,* II (1889), 2, pp. 193-211.

[50] Pr. GRIGORE PLETOSU, „Educatiunea si instructiunea in gimnasiu", în: *Reportulu alu XIII-lea despre Gimnsaiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu, dimpreuna cu unele date statistece, pre anulu scolastecu 1881/2,* Tipografia Teodoru Botschar, Bistritia, 1882, pp. III-XXV; GRIGORE PLETOSU, „Educatiunea si instructiunea in

s-a străduit să propună proiecte editoriale care să-i aibă în vedere pe cei care, din diferite motive abandonaseră şcoala, dar aveau unele cunoştinţe culturale[51], contribuind prin aceasta, la menţinerea contactului lor cu mediul literar.

Concluzii

După cum am încercat să arătăm în cadrul cercetării noastre, prin activitatea sa didactică susţinută, dar şi pri activităţi complementare ei, cum a fost cea din cadrul Societăţii *Virtus Romana Rediviva* a şcolii năsăudene, cea publicistică, dar şi alte activităţi similare, părintele Grigore Pletosu a reuşit să formeze mai mulţi tineri studioşi de la Gimnaziul năsăudean, o şcoală greco-catolică, în duhul viu al tradiţiei Ortodoxe. La rândul lor, aceştia au devenit bărbaţi importanţi ai Ortodoxiei şi chiar demnitari ai ei. Activitatea sa didactică a fost de asemenea, după cum ne-a reliefat-o investigarea volumului de documente şi informaţii edite avute în vedere, dublată de capacitatea lui de a

---

gimnasiu", în: *Reportulu alu XIV-lea despre Gimnsaiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu, dimpreuna cu unele date statistece, pre anulu scolastecu 1882/3,* Tipografia Teodoru Botschar, Bistritia, 1883, pp. 3-47; GRIGORE PLETOSU, „Educatiunea si instructiunea in gimnasiu", în: *Reportulu alu XV-lea despre Gimnsaiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu, pre anulu scolastecu 1883/4,* Imprimeria „Aurora", Gherla, 1884, pp. 3-31; GRIGORE PLETOSU, „Educatiunea si instructiunea in gimnasiu", în: *Reportulu alu XVII-lea despre Gimnsaiulu superiore greco-catolicu romanescu din Naseudu, pre anulu scolastecu 1885/6,* Imprimeria „Aurora", Gherla, 1886, pp. 3-29.

[51] GRIGORE PLETOSU, „Propunere pentru „Cartea tinerimei adulte din poporul agricultor", în: *Analele Asociaţiunii pentru literatura română şi cultura poporului român,* V (1905) 5, pp. 250-254; SERVICIUL JUDEŢEAN SIBIU AL ARHIVELOR NAŢIONALE, dosar I-7/1905, f. 26.

discerne între diferite surse şi de a interioriza multe dintre conceptele teoretice, vorbind astfel prin intermediul faptelor mai mult decât prin cel al teoriilor. Pe lângă celelalte activităţi, investigate în parte în paginile altor activităţi anterioare, şi aceasta se constituie într-o întreprindere interesantă, ce-i face cinste protoiereului de mai târziu şi se cere redescoperită, pentru cunoaşterea complexă şi multilaterală a personalităţii şi portretului său.

Comunicarea Bisericii Ortodoxe Române prin intermediul mass-media

Drd. Adrian Mleșnițe
Școala Doctorală de Comunicare, Relații publice și Publicitate
Universitatea „Babeș-Bolyai” , Cluj-Napoca

1. Canalele de comunicare folosite de Biserica Ortodoxă Română

În ultimii zece ani ani, Biserica a înțeles că o comunicare fără ajutorul televiziunii, radioului, presei scrise sau a mediei digitale este imposibilă. Ținând cont de acest aspect, Patriarhia Română a înființat în anul 2007 Centrul de presă Basilica, care cuprinde mai multe componente: postul de televiziune „Trinitas TV”, postul de radio „Trinitas”, cotidianul „Ziarul Lumina”, săptămânalul „Lumina de Duminică”, revista lunară „Vestitorul Ortodoxiei”, Agenția de știri „BASILICA” și Biroul de presă şi relaţii publice. Aceste mijloace de comunicare sunt cele oficiale, care aparțin de Patriarhie, dar mai sunt și alte canale de comunicare (ex: televiziunea

publică sau radioul public) care transmit mesajul Bisericii prin intermediul emisiunilor religioase.

Cu ocazia Colocviului Academiei Internaţionale de Ştiinţe Religioase desfășurat în perioada 26-28 august 2010, Patriarhul României a subliniat că: „Biserica Ortodoxă consideră că noile mijloace de comunicare, cum ar fi radio, televiziunea, internetul, cotidianul imprimat sau electronic, oferă noi şanse pentru misiune, dar în acelaşi timp atrag atenţia asupra pericolului pentru viaţa personală sau comunitară care poate apărea ca urmare a utilizării necorespunzătoare a mass-media"[1]. Acesta a mai menționat că Patriarhia Română şi-a amplificat misiunea prin utilizarea mijloacelor media moderne, care sunt un suport tehnic pentru a face mai bine cunoscută societăţii actuale viaţa liturgică, culturală, catehetică, socială şi filantropică a Bisericii, dar fără să fie un substitut al misiunii pastorale tradiţionale care favorizează contactul personal direct al preoţilor cu credincioşii lor.[2]

Câteva dintre concluziile colocviului amintit mai sus sunt: raportul dintre presa bisericească și cea laică este unul de complementaritate, care trebuie pus în evidență prin diferite forme de parteneriat mediatic; o preocupare comună o reprezintă ecologia mediatică, pentru a lupta împotriva poluării spirituale și pentru a proteja consumatorii de știri și imagini transmise prin mijloace mass-media; necesitatea profesionalizării jurnaliștilor bisericești,

[1] Gheorghe Cristian POPA, *Colocviul „Cuvântul lui Dumnezeu", la final,* în: Ziarul Lumina, 29 august 2010, accesat în 3 iunie 2016.
[2] *Ibidem.*

fiind salutară decizia înființării secției de Teologie – Științele Comunicării și Relații Publice în cadrul Facultăților de Teologie din București, Iași, Cluj și Craiova; se simte nevoia urgentă a realizării unei rețele mediatice eclesiale (presă scrisă, audio și video) cu acoperire națională, precum și a unei Asociații care să sprijine eforturile jurnaliștilor creștini.[3]

O posibilă capcană care poate apărea pentru Biserică este aceea ca pe fondul absenței credincioșilor din biserici, și prezenți mai mult în fața micului ecran, să-și mute pastorația în mediul virtual, ceea ce ar duce la o scădere a conținutului ecleziologic și la un alt curs al lucrurilor. Ne vom opri puțin atenția spre publicul țintă pe care îl are Biserica. Conform „Cuvântului" lui Dumnezeu, Acesta se adresează celor doisprezece apostoli mari și celor șaptezeci de apostoli, numiți mici, cărora le-a poruncit, zicând: „Drept aceea, mergeți și învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă (…)."[4] (Matei 28, 19-20). Prin urmare, Biserica urmează acest îndemn al lui Dumnezeu, transmițând mesajul evanghelic tuturor oamenilor, atât celor credincioși, cât și celor necredincioși. Mesajul Bisericii se bazează pe pilda semănătorului:

---

[3] *Astazi s-au incheiat lucrarile colocviului 'Biserica in mass-media si mass-media în Biserica'*, http://basilica.ro, accesat în 3 iunie 2016.

[4] Bartolomeu Valeriu ANANIA, + Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, *Biblia sau Sfânta Scriptură, versiune diortosită după Septuaginta*, Ed. Renașterea, 2009, pag. 43.

„Ieşit-a semănătorul să semene sămânţa sa. Şi pe când semăna el, una a căzut lângă drum şi a fost călcată în picioare şi păsările cerului au mâncat-o. Şi alta a căzut pe piatră; şi dacă a răsărit s-a uscat, pentru că nu avea umezeală. Şi alta a căzut în mijlocul spinilor; şi spinii, crescând împreună cu ea, au înăbuşit-o. Şi alta a căzut pe pământul cel bun şi a crescut şi a făcut rod însutit."[5] Așadar, Biserica este permanent în căutarea unor noi receptori ai mesajului scripturistisc, având convingerea că, „sămânța va rodi în pământul cel bun", justificându-se astfel deschiderea acesteia spre colaborarea cu mediile digitale. Îndreptarea spre aceste canale de informare poate să se dovedească a fi benefică misiunii în rândul tinerilor, având în vedere că aceștia folosesc foarte mult aceste instrumente. O voce importantă a Bisericii Ortodoxe, Starețul Efrem Vatopedinul din Sfântul Munte Athos declară: „Totuși, noi trebuie să înțelegem că Cuvântul lui Dumnezeu – nu este asemenea vorbirii umane, el poartă în sine energia divină care poate renaște duhovnicește omul, îi poate aduce mângâiere, și acest lucru se poate întâmpla prin intermediul internetului".[6]

„În perioada 7-9 mai, 2015, la Atena, în Grecia, a avut loc prima conferinţă internaţională privind abordarea raporturilor dintre media digitală şi pastoraţia ortodoxă.

[5] B.V. ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură...*, pag. 1530

[6] Laurențiu DUMITRU, *Starețul Efrem Vatopedinul: Trebuie să răspândim experiența duhovnicească prin Internet acum, căci mai târziu acest lucru poate deveni imposibil,* în: https://sfantulmunteathos.wordpress.com, accesat în 4 iunie 2016

La începutul lucrării, am amintit despre rezerva Bisericii de a se îndrepta spre noile canale de informare, dar după cum se poate observa, perspectiva pătrunderii mesajului lui Dumnezeu în lume pare să preocupe ierarhia Bisericii Ortodoxe, tinând cont că acestă conferință s-a desfășurat sub patronajul spiritual al Sanctităţii Sale Bartolomeu, Patriarhul ecumenic al Constantinopolului. La lucrările conferinţei de la Atena au fost prezenţi 75 de conferenţiari, clerici şi mireni din 21 de ţări ale lumii, reprezentând toate jurisdicţiile Bisericii Ortodoxe. În cadrul conferinţei au fost făcute evaluări a lucrării pastorale ortodoxe cu ajutorul mediei digitale, fiind expuse reflecţii asupra dinamicii prezenţei ortodoxe în acest domeniu particular, cu perspective asupra dezbaterilor privind evoluţia discursului creştin ortodox în ciberspaţiu".[7] Astfel de abordări fac ca imaginea Bisericii să devină în ochii unor comentatori mai bună, considerându-se că această deschidere va menține interesul persoanelor tinere atente la mesajul religios, dar atrag în același timp și contestații din partea celor mai conservatori. Cei din urmă susțin că punctul forte al folosirii internetului ar fi o mai bună comunicare cu credincioşii, dar se deschide o altă problemă, aceea a slăbirii comuniunii – acest canal de comunicare neputând atinge dimensiunile „cuvântului viu".

[7] *Prima conferinţă internaţională privind media digitală şi pastoraţia ortodoxă*, în: Ziarul Lumina, accesat în 6 iunie 2016

2. Avantaje și dezavantaje

Odată cu apariția mijloacelor de comunicare moderne, radio, TV, internet, s-a ajuns ca Sfânta Liturghie să ajungă și în casele oamenilor, în special ale acelora care „din diferite pricini (bolnavi în spitale sau acasă, bătrâni) nu pot merge la Biserică”[8]. Mulți dintre oamenii Bisericii consideră că acest lucru este un avantaj și un rod al societății moderne, putând constitui un însemnat mijloc de misionarism și chiar prozelitism. Numai că nu există întotdeauna un curent de opinie comun, în special atunci când temeiul neasistării la slujbe nu este boala. Câteva lămuriri asupra acestui subiect le aduce Pr. Prof. univ. dr. Ilie Moldovan: „Sfânta Liturghie, cea mai însemnată slujbă, în cer și pe pământ, prin care se aduce jertfă spre mântuirea lumii ..., se junghie Mielui lui Dumnezeu la radio sau în ecranul televiziunii? – „Taina cea din veac ascunsă și de îngeri neștiută” pe care nici făpturile cerești nu au cunoscut-o decât prin trimiterea lor la dumnezeiasca naștere a Domnului în Betleem sau la Învierea din Ierusalim se află la discreția oricărui mânuiește un aparat audio sau video? Sfânta Liturghie nu se poate transmite pe calea undelor inductoare! Într-o asemenea condiție, nu putem spune altceva decât aceea că într-adevăr radiodifuzarea textului liturgic este un surogat, adică nu este nici

[8] *Despre noi*, http://radiorenasterea.ro, accesat în 6 iunie 2016

cel puțin umbra unei realități în sine, pentru că de fapt aceasta nu transmite”.[9]

Un exemplu al pericolelor care pândesc Biserica odată cu intrarea mesajului religios pe internet s-a produs cu ocazia Sfântului și Marelui Sinod Panortodox din Creta, în anul 2016. În cadrul acestei întâlniri, s-au luat anumite decizii legate de viața Bisericii Ortodoxe. Importanți duhovnici și preoți ai lumii creștin ortodoxe, alături de o parte a pliromei[10] Bisericii au luat o atitudine împotriva acestui Sinod, manifestându-se prin scrisori, articole, postări pe rețele de socializare, argumentând dogmatic și canonic, de ce acest sinod este unul „eretic”[11]. Un număr mare de creștini ortodocși au citit pe internet aceste luări de poziție, fără să cunoască dogmele Bisericii sau canoanele ei și fără să le înțeleagă. Această lipsă a înțelegerii a dus la proteste din partea credincioșilor împotriva propriilor ierarhi, cerându-le acestora explicații referitore la motivele pentru care au semnat anumite documente și spunând că prelații încalcă învățăturile Bisericii. Aceste reacții au pus o pată neagră pe imaginea Bisericii ca instituție, mass-media profitând de acest moment și difuzând reportaje cu credincioși care trăgeau la răspundere ierarhii, huiduindu-i sau atacându-i verbal. O reacție mult mai echilibrată vizavi de criticile aduse de

---

[9] Coordonator Adrian GH. PAUL, *Biserica și Mass-media: complementaritate sau adversitate?*, Ed. Universității de Nord Baia Mare, 2008, p. 89-92.

[10] https://dexonline.ro/definitie/pliroma

[11] http://dictionarortodox.com/?s=erezie

fanaticii religioși, o oferă Radu Preda într-un articol din Dilema Veche:

> „Pentru a se dovedi însă folositoare credinței, critica trebuie să îndeplinească două condiții minime: să fie făcută în cunoștință de cauză și să izvorască din iubire. Altminteri, superficială și încrâncenată, adică pe cât de urechistă, pe atât de vehementă, critica se transformă din exercițiu practic al discernămîntului în gesticulație pătimașă, în tentativă de manipulare a celor mai slabi de înger, în vedetism, în autoiluzionarea de a fi în posesia Adevărului refuzat celorlalți."[12]

Un alt pericol îl poate reprezenta interpretarea greșită a teologiei Bisericii de către mass-media. Ne putem gândi, printr-un exercițiu de imaginație, cum ar fi comentată în presa de azi o știre ca aceea a episodului aducerii ca jerfă a propriului fiu în fața lui Dumnezeu a lui Avraam, relatată în cartea Facerii:

„Și [Dumnezeu] i-a zis: „Ia-l pe fiul tău cel dorit, Isaac, cel pe care-l iubești, și du-te în ținutul Moria și adu-l acolo ardere-de-tot pe un munte pe care ți-l voi spune Eu!"[13]. Un subiect de știre ar putea provoca și îndemnul lui Isus, fiul lui Sirah, care recomandă părinților: „Cel ce-și iubește copilul nu-și cruță varga, pentru că la urmă să se bucure de el."[14] În anul 2016, un astfel de caz s-a întâmplat cu o

---

[12] Radu PREDA, *Sinodul panortodox (XII)*, în: Dilema Veche, nr. 655, accesat în 8 iunie 2016.

[13] Bartolomeu Valeriu ANANIA, + Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, *Biblia sau Sfânta Scriptură, versiune diortosită după Septuaginta*, Ed. Renașterea, 2009, pag. 43.

[14] B.V. ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură...*, pag. 1343.

familie de credincioși români, care trăiește în Norvegia, și care a fost acuzată că a făcut tocmai ce învăța profetul Vechiului Testament. Din acest motiv, copiii acestei familii au fost luați din brațele părinților de autoritățile norvegiene și duși într-un centru de plasament. Presa a oferit spații largi acestui episod, în urma căruia s-a generat un val de proteste împotriva Serviciului Pentru Protecţia Copilului din Norvegia. Românii au ieșit în stradă în orașele importante ale lumii occidentale cerând întoarcerea copiilor acasă, alături de familie. Un text care se solidarizează cu „cazul Bodnariu”, scris de Marius Tucă[15], important jurnalist român, a generat și mai multă încrâcenare chiar în rândul breslei jurnaliștilor, provocând o „luptă de idei” despre educația copiilor.

Situațiile descrise mai sus arată că mijloacele moderne de comunicare nu mai pot tolera astăzi astfel de „povești”, iar o deschidere spre astfel de texte va fi amendată de către mass-media. S-a ajuns ca societatea civilă să ceară modernizarea Bisericii pentru a nu ne mai confrunta cu astfel de cazuri, în opinia contestatarilor, neacceptabile. Dar, pentru că Biserica nu se arată deschisă spre înnoirea propusă de contestatari, se ivește următoarea întrebare: în baza căror algoritmi ar trebui să se facă această modernizare, sau care ar trebui să fie instituția care să reglementeze evoluția indicatorilor modernizării Bisericii?

---

[15] Răzvan LĂZĂREANU, *MARIUS TUCĂ: Da, dragă Norvegie! Şi eu îmi îndoctrinez copilul! Şi ca mine sunt mulţi…*, în: http://www.expunere.com/, accesat în 12 iunie 2016

Un aspect care merită specificat este acela că Biserica comunică tripolar: la nivel de individ, de națiune și ca dimensiune universală. Dacă privim la mijloacele de comunicare a Bisericii cu credincioșii ei în trecut, observăm că această relație a fost întreținută de marii duhovnici care au avut un mesaj adresat individului (penitentului). Așa se face că au existat cazuri în care mesajul Sinodului a fost îndreptat într-o anumită direcție, dar duhovnicul a dat învățături diferite. Această realitate există și astăzi, mai ales în unele mănăstiri în care se găsesc povățuitori care nu se subordonează neapărat învățăturilor venite de la centru.

Bazându-ne pe ideea de mai sus, vom aduce în atenție câteva exemple care au adus multă tulburare în interiorul BOR. Un prim exemplu este legat de introducerea pașapoartelor biometrice. Sinodul Bisericii Ortodoxe Române, ca răspuns la introducerea acestora, a solicitat o alternativă, dar nu s-a exprimat total împotrivă; de aici apărând multe controverse în rândul tagmei preoțești, dar și a credincioșilor de rând. Răspunsul oficial al BOR la această problemă este următorul:

„Văzând tulburarea provocată de opiniile confuze şi contradictorii cu privire la noile paşapoarte biometrice, Sfântul Sinod îndeamnă clerul, monahii şi credincioşii să rămână statornici în credinţa în Mântuitorul Iisus Hristos, Biruitorul iadului şi al morţii, să sporească în rugăciune şi fapte bune, vieţuind creştineşte în familie, mănăstire şi societate, fără a răspândi panică şi îngrijorare prin

preocupare excesivă pentru lucruri trecătoare”.[16] Pe de altă parte, într-o scrisoare redactată de Arhimandritul Justin Pârvu la Mănăstirea Petru Vodă, pe 14 ianuarie 2009, acesta îndeamnă:

> „Nu, dragii mei, nu primiţi acest însemn diavolesc care vă răpeşte ceea ce vă aparţine prin moştenire de la Dumnezeu, dreptul la identitate, dreptul la unicitate şi originalitate, al fiecărei fiinţe umane! Trebuie să vă apăraţi acest drept de la Dumnezeu, chiar de ar fi să plătiţi cu preţul vieţii voastre”.[17]

Aceste îndemnuri antagonice au făcut ca mulți creștini de rând să nu știe pe cine să asculte. Problema s-a „rezolvat” prin împărțirea credincioșilor în două tabere. Un grup a ascultat de îndemnul părintelui Justin (considerați habotnici), iar cealălalt grup de decizia BOR. În cele din urmă, s-a produs un moment de confuzie în interiorul Bisericii, acest episod lăsând până azi urme.

Astfel de episoade nu au fost singulare în istoria recentă sau îndepărtată a Bisericii. Mai există și alte deosebiri în cadrul Bisericii. Unul dintre ele este acela al stilurilor. Un prim episod care a marcat istoria bisericii moderne a secolului XX a fost îndreptarea calendarului. La data de 6 martie 1919, România a adoptat oficial stilul nou (calendarul gregorian), predominant în acest moment în lume, în locul celui vechi (calendarul iulian). De atunci, calendarul nou merge înainte, pe când, cel vechi rămâne

[16] *Basilica: Sfântul Sinod solicită alternativă la paşapoartele biometrice*, în: http://www.cuvantul-ortodox.ro, accesat în 12 iunie 2016.

[17] *Cuvant grav al Parintelui Iustin Parvu catre poporul ortodox: Este vremea muceniciei! Luptaţi până la capăt! Nu vă temeţi!*, în: http://victor-roncea.blogspot.ro/, accesat în 12 iunie 2016.

în urmă cu 3 zile la fiecare 400 de ani. De aici apare diferența de 13 zile la care s-a ajuns între cele două calendare.[18] O astfel de modificare a împărțit din nou Biserica în două, traditionaliștii optând pentru calendarul vechi, iar restul Bisericii primind cinstirea calendarului pe stil nou. Chiar dacă împărtășesc aceeași credință ortodoxă, românii sărbătoresc marile praznice la date diferite.

Un alt prilej de neînțelegere în cadrul Bisericii se învârte în jurul termenului de ecumenism. Și aici, credincioșii s-au împărțit în două tabere: pro-ecumeniștii și luptătorii împotriva ecumenismului. Aceste diferende apar din cauza înțelegerii diferite a cuvântului. Dacă dicționarul explicativ al limbii române definește ecumenismul ca: „mișcare religioasă ce urmărește scopul de a unifica toate bisericile creștine"[19], majoritatea ortodoxă înțelegând că se urmărește dizolvarea și pierderea identității Bisericii Ortodoxe prin unificare cu celelalte biserici, o altă tabără susține definiția redată de către Sinodul Mitropoliei Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, datată la 16 octombrie 2008. Ierarhii acestei mitropolii socotesc că acest cuvânt ar trebui înțeles ca:

> „modalitatea prin care toate confesiunile să conviețuiască în pace, bună înțelegere, respect reciproc, dialog între două sau mai multe entități bine definite, cooperare în probleme de interes umanitar, fiecare însă păstrându-și tezaurul dogmatic, liturgic, disciplinar și patrimonial care-i este propriu".[20]

---

[18] *Reforma calendarului a adus schisma în Biserica Ortodoxă*, în: http://www.historia.ro, accesat în 13 iunie 2016

[19] https://dexonline.ro/definitie/ecumenism

[20] + Mitropolitul BARTOLOMEU, *Corupția spirituală; Texte social-teologice*, Ed. Eikon, 2011, pag. 275.

Analizând cele trei cazuri de mai sus, putem trage următoarea **concluzie**: Nu putem vorbi de o comunicare exclusivă a Bisericii prin intermediul Sinodului Patriarhal și a organelor de presă oficiale, după cum se poate vedea, există și alte voci prin care se transmite mesajul către receptori. De multe ori, atunci când presa comentează despre „sfânta tăcere" a Bisericii, considerându-se că în unele cazuri ar trebui să se ia atitudine, observăm că atitudinea este luată, dar de persoane care au o influență mai puternică asupra creștinului de rând, făcând referire aici la autorități duhovnicești recunoscute.

Un alt aspect care merită urmărit este binevoitoarea sau mai puțin buna-credință a jurnaliștilor din presă atunci când analizează sau comentează subiectele cu caracter ecleziologic. Urmărind articolele sau reportajele care privesc mediul bisericesc din ultimii 10 ani, nu de puține ori am avut ocazia să vedem lipsa unei minime culturi religioase, însoțită de lipsa profesionalismului jurnalistic. Sunt prea puțini teologi pricepuți care se exprimă corect în cotidianele de mare tiraj, astfel că se ajunge deseori la dezinformări, linșaje meditice sau manipulări. Tocmai din acest motiv, Biserica s-a gândit că ar fi utilă profesonalizarea jurnaliștilor bisericești în privința folosirii tehnicilor media.

Un alt exemplu de situație care a pătat imaginea Bisericii îl reprezintă așa numitul „caz Tanacu"[21], desfășurat în

[21] *Firul evenimentelor de la mănăstirea din Tanacu,* în: http://www.bbc.co.uk/, accesat în 15 iunie 2016

anul 2005. Atunci, televiziunile s-au concentrat exclusiv pe acuzațiile ce se aruncau dintr-o tabără în alta, exploatând aceste scene până la limita bunului simț. Taberele erau împărțite în două: cei care îl apărau pe călugărul Daniel Corogeanu și pe măicuțele mănăstirii, și acuzatorii. Respectivii oameni nu erau în măsură să se exprime coerent și competent asupra a ceea ce s-a întâmplat acolo (moartea Irinei Cornici în urma ritualului de exorcizare), dar televiziunile au profitat și au îndreptat atenția mai mult înspre „spectacolul" oferit de săteni. Reporterii de la fața locului sau emisiunile care alocau spații generoase subiectului au făcut ca acest episod nefericit să capete dimensiunile unei „telenovele" naționale. Reacția Bisericii a întreținut aceste momente nefericite, acesteia lipsindu-i o expertiză care să lămurească situția, explicând că mănăstirea era necanonică (fapt grav că nu s-a știut aceasta înaintea tragicului eveniment, iar dacă s-a știut, de ce s-a permis funcționare acesteia). Presiunea pe care a exercitat-o mass-media și multe alte organizații, ONG-uri sau diverși lideri de opinie, au dus la un scandal de proporții. De la bun început, atitudinea mass-mediei a fost tendențioasă, inducând publicului idea că Biserica are un caracter medieval și că promovează aceste practici.[22]

De-a lungul anilor post-decembriști, anumiți membrii ai Bisericii sau înalți ierarhi au oferit subiecte celor din

[22] Ruxandra CESEREANU, *Moartea unei calugarite,* în: *http://revista22.ro*, accesat în 15 iunie 2016.

presă[23], dându-le acestora ocazia să utlizeze diatriba înspre organele bisericești. S-a putut observa că în special atunci când un ierarh este pus în lumina reflectoarelor și i se pun întrebări incomode, acesta poate da răspunsuri evazive sau nedorite. Obiceiul de a aborda astfel un ierarh, a apărut foarte recent, abia la începutul anilor 1990, fiind deci o atitudine foarte nouă și surprinzătoare pentru viața Bisericii. În istoria Bisericii, ierarhii, chiar și preotul, nu erau obligați de a da explicații în fața maselor cu privire la justețea deciziilor lor, și cu atât mai puțin să fie șicanați cu întrebări insistente și foarte îndrăznețe. Până să apară instituțiile mass-media, orice abatere sau îndepărtare de învățăturile Bisericii se rezolvau în prezența unui consistoriu bisericesc[24], iar eventualele mustrări se făceau cu scopul îndreptării și conștientizării greșelii. Toate acestea se făceau într-un cadru restrâns și paternalist, fără ca discuțiile să devină publice. În media însă, orice mic derapaj al Bisericii (înțelegând aici totalitatea oamenilor botezați, dar și a slujitorilor săi) este taxat, luat sub lupă, amănunțit și disecat în emisiuni dedicate subiectului sau relatat pe spații largi în articole de presă. Biserica se află în fața unei situații cu care nu a fost obișnuită în istoria ei și la care, va trebui să învețe să răspundă. Pe de altă parte, mass-media trebuie să înțeleagă că un demnitar bisericesc nu poate fi tratat ca un delicvent, apriori, ci ca un

---

[23] *Spaga-i „rupta din rai". Preotul care isi cere inapoi banii dati pentru* parohie, în: http://www.ziaruldegarda.ro, accesat în 16 iunie 2016

[24] *Instantele disciplinare si de judecata bisericeasca,* în: http://www.crestinortodox.ro/, accesat în 18 iunie 2016

reprezentant al unei instituții divino-umane, iar apropierea de acesta s-ar putea face cu mai mult respect, cuvânt care lipsește din vocabularul multor jurnaliști. Poziția ierarhilor și a clericilor în societate, îndeamnă la mai multă responsabilitate în ceea ce privește abordarea unei știri despre Biserică, cu atât mai mult, că prin intermediul unei informații tendențioase un receptor, în urma consultării materialului, poate să-și piardă credința și încrederea în Biserică și Dumnezeu din cauza unui jurnalist dornic de afirmare. Un citat din apostolul Luca spune că:

„Mai bine i-ar fi dacă și-ar lega de gât o piatră de moară și s'ar arunca în mare decât să-i fie piatră de poticnire unuia din aceștia mici."[25] Nu trebui a se înțelege că presa trebuie să slăvească imaginea Bisericii atunci când nu este cazul și să ascundă posibilele derapaje, dar se poate face cu tonul potrivit și cu echilibru.

Vom reda mai jos o mărturie a unui jurnalist mai mereu prezent la evenimentele religioase, despre modalitatea de abordare a subiectelor în care este implicată Biserica:

„Dragilor, acum două zile postul de televiziune Antena 1 a transmis o știre de la Bobotează și primele imagini ale știrii au fost cu oamenii care se îngrămădeau la aghiazmă. Nu s-a făcut nicio introducere, nu s-a amintit ce este cu sărbătoarea de azi, de la ce biserică sunt imaginile, cine a slujit acolo, de ce vin oamenii să ia aghiazmă, ci pur

[25] Bartolomeu Valeriu ANANIA, + Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, *Biblia sau Sfânta Scriptură, versiune diortosită după Septuaginta*, Ed. Renașterea, 2009, pag. 43, Ed. Renașterea, 2009, pag. 1799.

și simplu s-a trecut direct la subiectul de rating: „oamenii s-au îngrămădit și s-au certat…” Din punct de vedere jurnalistic știrea aceasta este un zero, e de fapt un can-can, o bârfă aruncată așa ca telespectatorii să aibă de ce se agăța și să se înrăiască împotriva Bisericii. Și ca să înțelegeți mai bine ceea ce se întâmplă, vă pot spune că la evenimentele la care particip și eu, la care stau ore în șir în picioare, vin cameramani, corespondenți ai televiziunilor naționale, dar exact la sfârșitul evenimentului, așezându-se afară lângă mulțimea de oameni care așteaptă pachete cu mâncare, aghiazmă mare, ramuri de salcie, sau alte lucruri, și încep să filmeze așteptând scandalul. Acești cameramani nu intră în biserică, nu filmează preoții, nu filmează slujba, nu-i interesează nimic altceva din acel eveniment decât să plece la sediu cu câteva minute de îmbulzeală și câteva țipături.”[26]

După cum se poate vedea, la fiecare ciclu electoral major din ultimul deceniu, Biserica a trecut pe rând de la neimplicare la implicare şi retur, ducând la contradicții în sânul ei tocmai prin regulamentele sale interioare. O decizie a Sfântului Sinod din 2004, prevedea:

„Cel care va încălca aceste reguli, precum şi legământul depus la hirotonie, se încadrează în prevederile art. 3, lit. „d” şi „e” din Regulamentul de procedură al instanțelor disciplinare şi de judecată ale Bisericii Ortodoxe Române, având de ales între cariera politică şi misiunea

---

[26] Dan TĂNĂSESCU, *De ce e atacată Biserica Ortodoxă de către mass-media?*, în: https://searchnewsglobal.wordpress.com, accesat în 21 iunie 2016.

preoţească, pentru totdeauna, fără drept de revenire în cler. Abaterile de acest fel vor fi judecate în Consistoriile eparhiale".[27] În 2008, o altă decizie a Sinodului hotărăște că ar fi oportună implicarea clericilor în funcții politice. Mass-media nu a pierdut ocazia de a taxa aceste schimbări, creând noi subiecte incendiare, și chiar simțindu-se o ușoară intenție de decredibilizare a instituției Bisericii. Nu întotdeauna comunicarea Bisericii cu politicul a dus la o relație defectuoasă, dovadă fiind grupul de rugăciune instituit după 1990 în Parlamentul României.

În ultimii ani, Biserica nu a știut foarte bine să comunice cu mass-media, de multe ori simțindu-se lipsa unor specialiști în comunicare. Până în momentul de față, atât purtătorii de cuvânt ai Patriarhiei, cât și ai mitropoliilor, fac parte din rândul clericilor, aceștia neavând o continuitate în aprofundarea științelor comunicării. Aceste realități s-au putut vedea cu diferite ocazii, manifestându-se prin diverse stângăcii. După cum am arătat mai sus, uneori pot deveni purtători de cuvânt marii duhovnici, care au „cuvânt" de la Dumnezeu și care pot să rostească adevăruri pe care instituția nu le poate rosti.

Un efort al Bisericii care s-a putut observa este încadrarea unor preoți sau monahi în aparatul de comunicare al acesteia, azi regăsindu-se în redacții slujitori ai Bisericii, transmițând știri despre viața ecleziologică, lucru care nu putea fi luat în discuție cu câteva decenii în urmă. Aici s-ar

---

[27] Radu PREDA, *Semnele vremii. Lecturi social-teologice*, Ed. Eikon, 2008, pag. 178 .

putea deschide o altă discuție care să dezbată subiectul, dacă este potrivit pentru cei care au fost rânduiți să-i slujească lui Dumnezeu să fie angajați în astfel de activități.

Chiar dacă Biserica nu are pretenția de a fi un bun administrator al noilor tehnologii informaționale, pentru a evita momente ca cele descrise mai sus, o opțiune ar putea fi specializarea clericilor care sunt purtători de cuvânt sau care se ocupă de departamentul de comunicare și în domeniul științelor comunicării sau cel puțin consultarea unor astfel de specialiști.

O concluzie a acestui capitol o putem extrage dintr-un text scris de Adrian Severin pe blogul său: „Evident, BOR este susceptibilă de critici. Cei care o fac cu bună-credință trebuie să știe însă pe ce teren joacă și care sunt riscurile ca nemulțumirile lor, mai ales atunci când sunt exprimate în afara bisericii cu instrumentele politicii de stat, să fie canalizate spre a lăsa națiunea română fără unul dintre principalele sale atuuri identitare, iar nu pentru a perfecționa viața spirituală a credincioșilor creștin-ortodocși români. Aceasta în detrimentul tuturor cetățenilor României, indiferent de originea lor etno-culturală sau de religia lor. Căci România este patria lor comună."[28]

[28] Adrian SEVERIN, *BOR, ultima redută de apărare a neamului românesc (4)*, în: http://adrianseverin.com/, accesat în 28 iunie 2016.

Social networks: spre o altă cultură a valorilor morale? Scurte considerații teologice

Drd. Gabriel Noje
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Era internetului: noutate și provocare

Este semnificativ rolul crucial pe care internetul îl are de ceva vreme încoace în viața noastră de zi cu zi, încât a afirma faptul că trăim și într-o „eră a internetului"[1] nu ar trebui să ne mai contrarieze. Adevărată reușită a sistemului actual al tehnologiei informației (IT&C), internetul, această gigantică rețea virtuală, își extinde tentaculele sale precum o caracatiță, și încearcă să cuprindă și să își pună amprenta cât mai mult asupra tuturor aspectelor fundamentale ale existenței noastre.

Din acest punct de vedere, se poate sublinia faptul că prezența internetului și diversitatea uluitoare a mijloace-

[1] Unii autori vorbesc de o „societate a internetului", vezi în acest sens Maria BAKARDJIEVA, *Internet society. The internet in everyday life*, Sage Publications, London / Thousand Oaks / New Delhi, 2005.

lor de utilizare ale acestuia în spațiul social sunt, în epoca contemporană, realități imposibil de ignorat, întrucât acestea antrenează ample, profunde, și uneori radicale, schimbări de mentalitate, de comunicare, dar și de percepție a lumii în care trăim, a noastră personală sau a semenilor cu care inter-relaționăm[2]. Prin urmare, apariția internetului a fost și este în continuare percepută ca o serioasă „revoluție culturală"[3], lumea în ansamblu dobândind în contextul digital o nouă „interfață" culturală și un alt set de valori din punctul de vedere moral. De aici, rezultă, de altfel, și noutatea pe care internetul o introduce în existența noastră.

Racordați, simbolic vorbind, la această mega rețea digitală, avem acum oportunitatea (imposibil de conceput și de pus în practică altădată fără inovațiile extraordinare din domeniul tehnologiei informației contemporane) de a comunica fără probleme, nelimitat și adeseori doar stând în fața ecranului unui calculator sau butonând un telefon mobil, în toate colțurile mapamondului unde există ace-

---

[2] PAPA BENEDICT al XVI-lea, „Noi tehnologii, noi relații. Promovarea unei culturi a respectului, dialogului și prieteniei". Mesajul Sfântului Părinte pentru a 43-a Zi Mondială a Comunicațiilor Sociale. Comunicat este disponibil în limba română în varianta on-line la adresa http://www.magisteriu.ro/mesaj-cu-ocazia-zilei-mondiale-a-comunicatiilor-sociale-2009/, (4 noiembrie 2016), p. 1.

[3] Vezi în acest sens numarul tematic 109, intitulat „Internet, révolution culturelle", (februarie-martie 2010) al ziarului francez *Manière de voir. Le monde diplomatique*. Vezi de asemenea, Jean-Nicolas BAZIN, Jerome COTTIN, *Virtual Christianity. Potential and Challenge for the Churches*, WCC Publications, Geneva, 2005, pp. 15-20. Deloc întâmplător, revoluția actuală din domeniul tehnologiei informației este comparată cu revoluția pe care a produs-o apariția tiparului lui Guttenberg la mijlocul secolului al XV-lea.

eași conexiune la internet; este recunoscut, de asemenea, accesul nemijlocit la informații de ultimă oră cu privire la evenimente sociale, politice sau religioase care se petrec fie în alte colțuri de lume, fie chiar în vecinătatea noastră; mai mult, unele activități ale omului care până acum necesitau deplasarea în vederea realizării lor sunt astăzi rezolvate, rapid și eficient, prin completarea câtorva date personale în cadrul unei pagini electronice și prin apăsarea unui simplu *click*[4]; nu în ultimul rând, și exemplele ar putea continua, internetul, facilitând comunicarea între oameni, în principal grație proliferării noilor mijloace tehnologice de comunicare, și pe fondul unui proces continuu de globalizare, dă naștere unei noi forme de comunitate umană: societatea de rețele sau societatea interconectată[5].

Demn de reținut este și faptul că internetul este un mediu virtual care exercită o seductie nemaiîntâlnită[6] și

---

[4] Vezi și Pr. Dr. Nicolae DASCĂLU, *Parabola făcliei aprinse. Comunicarea religioasă în era informațională*, Editura Basilica, București, 2012, pp. 419-454.

[5] Cel care a pus în circulație conceptul de „societate a rețelelor" este sociologul american de origine spaniolă Manuel CASTELLES. A se vedea lucrările acestuia *The rise of the network society*, second edition with a new preface, Wiley-Blackwell, 2010 și *The internet Galaxy. Reflections on the internet, business, and society*, Oxford Univeristy Press, 2001. O prezentare samară a ceea ce trebuie să înțelegem prin societate a rețelelor găsim tot la Manuel CASTELLES, "The contours of the network society" în revista *Foresight. The journal of future studies, strategic thinking and polity*, vol. 2, nr. 2, 2000, pp. 151-157.

[6] Unii specialiști ai domeniului precum și sociologi sau psihologi au evidențiat atracția pe care internetul în general o are pentru toate persoanele. Creând dependent acesta funcționează mai rău ca un drog, utilizatorii simțind dorința compulsive de a naviga constant în mediul digital.

atrage, precum un magnet, persoane de toate categoriile, indiferent de vârstă, o tabletă sau un smartphone conectate la internet fiind folosite cu același entuziasm atât de către adulți, dar și de către copiii în faza preșcolară sau chiar de către bunicii acestora care trebuie să țină pasul cu inovațiile din lumea digitală.

Așadar, „continentul digital"[7] se prezintă în ochii multora dintre internauți, și cu precădere în rândul tinerilor, ca o lume extrem de exotică, stârnind constant interesul utilizatorilor săi, aceștia fiind mereu dornici să navigheze sau să surfeze pe paginile Web ale oceanului întins care este internetul. Că acesta din urmă exercită, deci, o forță puternică de a-i „vrăji" pe utilizatorii săi, reiese cu claritate, statistic vorbind, din numărul în creștere la nivel mondial al persoanelor care frecventează constant această galaxie virtuală.

Așa se face că, fie că este folosit pentru a transmite mesaje sau pentru a petrece timpul liber, fie pentru a te juca on-line sau pentru a comunica cu prietenii ori pentru a rezolva unele probleme la birou etc., internetul a devenit pentru mulți dintre noi un lucru atât de indispensabil în activitatea noastră cotidiană, încât orice încercare de a renunța la el pare de neconceput, deoarece internetul este astăzi parte integrantă a vieții noastre, a legăturilor pe care le menținem cu prietenii nostrii sau în contactul cu realitatea socială. Internetul determină și modifică mai

[7] Sintagma îi aparține Papei Benedict al XVI-lea și a fost utilizată de către Suveranul Pontif în mesajul său pentru cea de a 44-a zi Mondială a Comunicațiilor Sociale din 2010.

nou modul nostru de a fi, de a gândi sau a ne comporta cu cei din jurul nostru. Înțelegem astfel de ce entuziasmului inițial îi urmează de multe ori o stare de îngrijorare cu privire la riscurile și limitele utilizării internetului, și de ce se impune necesitatea cântăririi, cu mult discernământ, a avantajelor și dezavantajelor acestuia în viața noastră. Iată, deci, cum internetul se descoperă în cotidian nu doar ca o noutate și ca o oportunitate, dar în același timp și ca o provocare pentru fiecare dintre noi.

Pornind de la premisa că mediul virtual este la rândul său unul purtător de valori, în paginile prezentului studiu ne propunem să răspundem interogației pe care am enunțat-o deja în titlul comunicării, analizând, în chip sumar, modul în care fenomenul individualismului, una dintre valorile centrale ale modernității, se răspândește și în rândurile celor care utilizează rețelele de socializare.

Rețelele de socializare și individualismul

Un mod frecvent de utilizare a internetului în vederea comunicării în zilele noastre îl reprezintă și așa-numitele rețele de socializare (în engl. social networks) precum: Facebook, Twitter, Netlog, Instagram, Twoo, Myspace, Hi5 etc., amintind aici, aleatoriu, doar pe câteva dintre cele mai renumite la nivel mondial. Cunoscând în ultimul deceniu o vertiginoasă dezvoltare și proliferare, aceste rețele de socializare reprezintă platforme electronice create cu scopul de a permite o mai bună comunicare între persoane, asigurând schimbul cât mai facil de mesaje, de

imagini sau înregistrări audio ori video de mici dimensiuni, dar și posibilitatea de a comunica „on-line” prin intermediul audio sau video-call-urilor. Prin urmare, aceste noi spații virtuale de socializare permit celor care le utilizează comunicarea de informații cu prietenii, formarea de noi prieteni, împărtășirea propriilor idei sau opinii, construirea unei identități virtuale în baza unui *nick-name* etc.

De aceea, se poate spune că, într-o societate extrem de dinamică precum cea în care viețuim, în care ritmul alert al zilei sau multitudinea responsabilităților ne împiedică să comunicăm față în față cu cei apropiați, rețelele de socializare au menirea de a compensa și de a împlini, în planul virtual, tocmai această dorință inerentă ființei umane de a dialoga cu semenii săi în plan real, nemijlocit, de a cunoaște noi persoane și de a închega prietenii, de a forma în cele din urmă noi comunități umane. Acesta este, cu siguranță, unul dintre motivele care explică de ce numărul membrilor înregistrați în cadrul unor astfel de pagini de socializare este de ordinul sutelor de mii sau chiar a milioanelor de utilizatori.

Întrezărind și salutând în același timp potențialul uriaș și oportunitățile pe care rețelele de socializare le oferă în vederea realizării comunicării și a comuniunii în special „generației digitale”[8], Papa Benedict al XVI-lea susținea că aceste instrumente tehnologice moderne de comunicare, dacă sunt utilizate cu scopul de a promova

---

[8] PAPA BENEDICT al XVI-lea, „Noi tehnologii, noi relații. Promovarea unei culturi a respectului, dialogului și prieteniei...”, p. 1.

binele moral, contribuie, în societatea contemporană, la apariția unor spații inedite de dezbatere publică a ideilor, la construirea unei noi „agora”[9] virtuală, a unei piețe libere și deschise în care se mediază informații, se împărtășesc opinii sau se oferă răspunsuri la întrebări existențiale, se cristalizează și se cultivă forme de prietenie.

În acest sens, în lumea noastră digitală, rețelele de socializare se înfățisează ca noi forme de întâlnire între oameni, ca punți virtuale de legătură între aceștia și care, dacă sunt fructificate cu discernământ și în vederea realizării binelui comun, ajută la promovarea înțelegerii între ființele umane și la creșterea lor moral-spirituală.

Din punctul de vedere al moralei creștine, în societatea contemporană, importanța evaluării rețelelor de socializare rezidă în faptul că ele nu sunt recunoscute doar ca simple instrumente digitale de comunicare între oameni, ci sunt considerate a fi și medii virtuale prin care se transmite utilizatorilor, iar aceștia transmit la rândul lor, o anumită cultură a societății contemporane, se promovează unele principii morale și se cultivă valori precum prietenia, comunicarea, frumusețea, stima de sine și altele, însă adeseori modul în care sunt înțelese și practicate aceste valori în rețeaua socială virtuală diferă foarte mult de

---

[9] PAPA BENEDICT al XVI-lea, „Rețelele sociale: porți de adevăr și de credință; noi spații de evanghelizare”. Mesajul Sfântului Părinte pentru a 47-a Zi Mondială a Comunicațiilor sociale, comunicatul este disponibil în limba română în varianta on-line la adresa http://www.magisteriu.ro/mesaj-cu-ocazia-zilei-mondiale-a-comunicatiilor-sociale-2013/, (9 noiembrie 2016), p. 1.

sensul plenar pe care ele îl primesc în teologia și spiritualitatea creștină.

Așadar, în societatea de astăzi, rețelele de socializare trebuie văzute în calitate de canale digitale prin care cultura specifică epocii postmoderne ajunge la contemporani și în special la generația tânără. Cert este faptul că valorile acestei culturi actuale diferă, și uneori în mod substanțial, de valorile pe care le promovează sistemele traditionale precum familia, școala și, nu în ultimul rând, Biserica. Ne vom referi în continuare la una dintre valorile intens cultivate de către societatea contemporană: individualismul.

De cele mai multe ori, cultura promovată în cadrul platformele de socializare este una secularizantă, individualistă, îndepărtată de etosul genuin creștin care pune în prim planul existenței persoana. Să vedem însă ce caracterizează această cultură. Întâi de toate, putem afirma că primează, în general, un anumit tip de cultură care exaltă individul și dorințele sale, o cultură care gravitează în jurul exacerbării egoului propriu. Astfel, constatăm că individualismul contemporan, acest fenenom atât de caracteristic vremurilor noastre postmoderne, s-a infiltrat și în sfera virtuală și cunoaște o manifestare nemaipomenită, cyberspațiul favorizând reduplicarea noastră identitară la infinit. Putem chiar afirma că mediul virtual constituie un cadru ideal pentru manifestarea de tip individualist și pune la dispoziție nenumărate mijloace în acest sens.

Trecând la un alt registru, dincolo de faptul că creează evident dependență, iar îndelunga lor utilizare are un

puternic impact negativ asupra comportamentului nostru personal și social, sociologii și psihologii vorbind deja de noi tipuri de adicții precum tehnoautismul sau „Facebook addiction”[10], rețelele de socializare se transformă în „extensii” virtuale ale sinelui, adică într-o prelungire în planul virtualității a identității noastre personale. Această identitate fictivă poate să ajungă să o eclipseze și să o înlocuiască în cele din urmă pe cea reală.

Mai mult, într-o modernitate târzie ca a noastră, în care sinele nu mai este înțeles ca ceva pre-definit, ci aflat permanent în stare de proiect[11], arătându-se prin aceasta structura sa fluidă, rețelele de socializare sunt parte definitorie a procesului construcției personale de sine de către omul postmodern. Pe de altă parte, așa cum bine remarcă un autor, rețelele de socializare sunt și spații virtuale în care prezentarea personală și identitatea „se negociază”[12]. Astfel, utilizatorul își poate alege profilul sau identitatea pe care și-o dorește, își negociază prietenii virtuali, se afiliază unei comunități la rândul ei virtuale, și de asemenea chiar și setul de valori morale poate să fie negociat în sfera virtuală. Așadar, în lumea digitală, individul simte că are controlul absolut asupra vieții sale,

---

[10] Cf. Leslie WALKER, Facebook addiction-definition, la adresa https://www.lifewire.com/excessive-time-on-facebook-2654369 (13 noiembrie 2016).

[11] Vezi în acest sens, Anthony GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, 1991, pp. 71-90.

[12] Zizi PAPACHARISSI, "Conclusion: a networked self", în Zizi PAPACHARISSI (edited by) *A networked self. Identity, community and culture on social on social networks sites*, Routledge, New York and London, 2011, p. 304.

iar libertatea lui de expresie și de manifestare aproape că nu cunoaște margini.

Dacă în lumea reală există pentru omul individualist anumite constrângeri sociale, culturale sau religioase, în planul virtualului acestea se desființează. În acest sens, întâlnim situații, și nu puține, în care rețelele de socializare devin terenul unei permisivități morale greu de imaginat. Ascunsi în spatele unui *nick-name*, adică a unei identități improvizate, anumiți utilizatori sunt capabili de gesturi și de cuvinte de o imoralitate crasă, lucru care arată faptul că mediile de socializare prost gestionate conduc spre libertinaj iar nu spre libertate.

La fel, mediul digital pare să anuleze barierele moralității, pe rețelele de socializare circulând nu numai informații de folos, dar și cu caracter imoral, obscen sau pornografic sau și invitații la a săvârși păcatul. Iar situația e cu atât mai alarmanată cu cât este prezentată ca fiind „normală”, etalonul normalității fiind în acest caz larga răspândire a fenomenului în rețea.

Așadar, aceste spații digitale îi permit omului modern, individualist în gândire și în dorințe, să se manifeste cu dezinvoltură fără a ține cont de orice norme morale sau sociale. În nenumărate cazuri, activitatea în mediul digital al rețelelor de socializare devine pentru omul individualist un fel de refugiu față de exigențele vieții sociale și un tărâm al tuturor posibilităților și al dorințelor sale. Rupt de realitate și înstrăinat de semeni, repliat asupra sinelui și trăind sub globul de sticlă al propriei sale identități fictive, omul individualist se însingurează de prietenii reali și

trăiește departe de comunitate în propria lui lume imaginară, populată nu de persoane ci de simulacre.

Există, de altfel, și riscul de a deveni prizonierii unei lumi paralele, a unui univers ideal în care să ne proiectăm toate dorințele în legătură cu ceea ce dorim să fim și cum asteptăm să fim văzuți de ceilalți. Rețelele de socializare evidențiază astfel existența unui alt fenomen legat de individualism și anume narcisismul. Să ne gândim doar la amploarea *selfie*-urilor în paginile rețelelor de socializare. Acestea sunt un fel de oglindă prin care mulți utilizatori doresc să își exprime individualitatea, însă din punct de vedere al moralei creștine prin această practică se transmit de asemenea unele valori care predomină în societatea contemporană cum ar fi: dorința după un trup frumos, suplu, adesea erotizat; nevoia de distracție fără margini, mitul tinereții cu orice preț, libertatea absolută și lipsa responsabilităților.

Concluzii

Cu toate că rețelele de socializare se prezintă, așa cum am văzut mai sus, ca oportunități benefice împlinirii comunicării dintre persoane, acesta nu sunt utilizate întotdeauna în modul cel mai adecvat din punct de vedere moral. În loc să formeze caractere, să zidească comuniunea dintre oameni, și mai ales între tineri, întrucât ei sunt categoria care utilizează și activează cel mai mult în lumea digitală, prin intermediul rețelele de socializare, instrumentalizate în alte scopuri decât cele care privesc comuni-

carea, de multe ori se deformează mai mult, din punct de vedere moral, structura interioară a ființei umane, se desfigurează profilul moral al omului, spațiul virtual îl alienează pe acesta din punct de vedere spiritual și îi oferă alte repere de conduită și de simțire decât cele evanghelice. Ca o concluzie, ceea ce se impune din punct de vedere moral este valorizarea acestor medii virtuale în vederea creșterii duhovnicești a celor care le utilizează, a tinerilor mai ales, prin atragerea atenției asupra realelor dar și posibilelor derapaje morale la care este expus utilizatorul.

Biblioteci, fundații școlare și societăți culturale la românii bihoreni în perioada dualismului austro-ungar (1867–1918)

Pr. drd. Traian Nojea
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Aurel Vlaicu", Arad

Atât în anii absolutismului (1849–1860), cât şi ai dualismului (1867–1918), trebuie avut în vedere caracterul predominant confesional al învăţământului românesc din Bihor. În anii absulutismului, se tindea spre distrugerea a tot ce era naţional şi românesc, învăţământul confesional fiind singura formă posibilă sub care putea să existe o şcoală românească ferită de efectele nocive ale legislaţiei habsburgice şi apoi austro-ungare.

Românii transilvăneni şi bihoreni din noul stat, creat în mod arbitrar la 1867, au fost amarnic înşelaţi în ceea ce priveşte politica şcolară. În aparenţă, prin legea din 1868 li se dădea libertatea de organizare a învăţământului în limba maternă, dar evoluţia ulterioară a lucrurilor a dovedit că totul fusese o ipocrizie tipică şi repetată a stăpânitorilor noştri vremelnici.

Şcolile confesionale, prin reprezentanţii lor, au luptat împotriva politicii de asimilare naţională. Documentele arhivelor fostelor şcoli bihorene (atât cât s-au mai păstrat începând din deceniile opt – nouă ale veacului al XIX-lea), pun în lumină o parte din lupta învăţătorilor confesionali şi a preoţilor locali pentru apărarea modestelor instituţii naţionale de altădată.

Făcând referire la şcolile confesionale din Bihor, istoricul local Viorel Faur redă atât situaţia precară, cât şi strădania acestora pentru existenţă: „absenţa totală a sprijinului economic al statului – acordată doar şcolilor care au aparţinut naţiunilor dominante – a determinat populaţia românească să-şi autosubvenţioneze aşezămintele şcolare, sau, altfel spus, să şi le susţină din propriile-i resurse. Modalitatea legală de supravieţuire a acestora, mai cu seamă după 1867, a fost găsită în administrarea şi îndrumarea lor de către cele două Biserici româneşti, împrejurare ce a avut consecinţe pozitive şi negative... Cu toate acestea, statul n-a renunţat la controlul său, prin intermediul unor inspectori şcolari anume instituiţi, ca şi prin numeroasele dispoziţii prin care s-a încercat aducerea învăţământului confesional românesc la unison cu cel de stat, subordonat guvernanţilor... Conducerea şcolilor româneşti confesionale s-a prevalat de anumite prevederi ale legilor pentru a se sustrage tentativelor de anulare a autonomiei lor, acţiune care se afla în consens cu necesitatea de a fi păstrat neatins caracterul lor naţional”.[1]

[1] Viorel FAUR, „Mișcarea pentru înființarea unei școli secundare românești de fete în Oradea (1868 – 1900)”, în *Crisia* VIII (1978), pp. 203–204.

Revenind la eforturile conjugate ale intelectualității beiuşene pentru propăşirea maselor prin şcoală şi cultură, nu putem trece cu vederea figura marelui român şi patriot, avocatul Partenie Cosma (1837–1924). A fost ales cu mare entuziasm deputat în trei legislaturi consecutive (1872–1881), din partea cercului electoral Beiuș.[2] A participat la istorica adunare politică şi națională română de la Arad din 9 mai 1872, insuflând celor prezenți un patriotism cald şi autentic românesc. Activitatea sa în Camera deputaților din Budapesta l-a făcut pe Petru E. Papp să declare că „timp de nouă ani glasului lui răsuna neînfricoșat în Parlamentul maghiar. Nu era lege la care să nu ia cuvântul şi multe din propunerile lui au fost acceptate".[3]

Între 1881–1896, prin „teroare şi corupție", a fost ales deputat Véghsö Géllert, care, „deşi se considera român, totuși nu și-a ridicat glasul într-o chestiune privitoare la români, aşa că mandatul său a fost socotit ca o continuă jignire a sentimentelor intelectualilor de aici".[4] Fără a exagera, putem spune că Véghsö Géllert a reprezentat un „produs" la noii legislații electorale dualiste, legislație care a limitat şi mai mult dreptul românilor de a alege şi de a fi aleși în Parlamentul maghiar.

Treptat, viața politică beiuşană este dominată de maghiari. S-a ridicat însă avocatul Vasile Ignat, care ia în mâinile sale responsabilitatea conducerii politice. Urmaș demn al lui Partenie Cosma, „figură impunătoare, inteligenţă

---

[2] Petru E. PAPP, *Din trecutul Beiușului*, Beiuș, 1928, p. 38.
[3] Petru E. PAPP, *Din trecutul Beiușului*, p. 40.
[4] Petru E. PAPP, *Din trecutul Beiușului*, p. 42.

pătrunzătoare, prin însușirile lui catoniene, prin calitățile lui mari de naționalist intransigent în vremurile acelea de grea cumpănă, fu steaua călăuzitoare a românilor din Bihor şi groaza ungurilor".[5] În casa sa, actualmente sediul Muzeului municipal, se întâlneau intelectualii de frunte ai Beiuşului pentru tainice consfătuiri; de asemenea, Vasile Ignat a avut un important rol în procesul memorandiștilor.[6]

Anii devin tot mai tulburi, pe măsura intensificării procesului de maghiarizare forțată, dictată de Guvernul de la Budapesta. Petru E. Papp, un cronicar atent al acelor vremuri, spunea: „eram elev de liceu în Beiuș. În sufletul meu de copil se sălășluise o mare durere. Dacă ne plimbam prin oraș şi vorbeam românește, publicul maghiar ne brusca. O ură neexplicabilă clocotea în sânul tineretului, ca nu mai are dreptul să vorbească în limba lui maternă... Spiritul maghiar devenise intolerant până la nebunie şi era firesc ca odată şi odată să isbucnească revolta sufletească a celor frustrați de drepturile lor".[7]

Referindu-se la situația învățământului confesional ortodox din Crişana în anii grei ai dualismului, Petru Roșca sublinia că „acest învățământ a luat ființă şi s-a dezvoltat în cadrul şi sub ocrotirea Bisericii noastre, care veacuri de-a rânduri a fost izvorul mângâierii noastre şi care a trăit în conștiința noastră... Singura şcoală românească a rămas, astfel, școala primară confesională, care, neavând fonduri,

[5] Petru E. PAPP, *Din trecutul Beiușului*, p. 43.

[6] De asemenea, avocatul Vasile Ignat a fost tatăl soției lui Ioan Ciordaș, Vioara Ignat. Primul birou avocațial al tânărului Ioan Ciordaș a fost deschis chiar în casa socrului său, Vasile Ignat, în anul 1902.

[7] Petru E. PAPP, *Din trecutul Beiușului*, p. 45.

cum aveau celelalte confesiuni privilegiate şi neprimind nici sprijinul statului, s-a dezvoltat în condiții modeste... Școlile confesionale... au luminat ca o candelă modestă cărările poporului român şi au vegheat la căpătâiul conștiinței naționale. Puţin sprijinite înlăuntru, din greu dușmănite din afară, au crescut şi s-au dezvoltat ca o floare în umbră".[8]

Nu numai Beiuşul se zbătea din pricina nenumăratelor greutăți, majoritatea legate în special de învățământul confesional ortodox şi de utilizarea limbii române în școală şi în viața de zi cu zi. Cu aceleași greutăți se zbăteau şi celelalte şcoli din zonă. Astfel, într-un raport referitor la situația școlilor elementare ortodoxe din Bihor, întocmit de președintele Consistoriului din Oradea, Vasile Mangra, la 27 martie 1903, se arată, referitor la școlile inspectate – Cociuba Mare, Cheșa, Olcea, Ucuriş, Cărăsău, Mizieş, Budureasa, Curaţele, Beiuşele, Nimăieşti, Petreasa, Căbești, Răbăgani, ş. a. –, că starea lor „ne prezintă un tablou posomorât, edificiile școlare în mare parte sunt neîngrijite, unele chiar părăsite şi pustie...de aceea, trebuiește neapărat să luam toate măsurile pentru asanarea relelor...căci cu bucurie am constatat în cursul vizitaţiunii ce am făcut că poporul astăzi nu mai e străin de școală, din contră, e doritor de carte şi de învățătură...".[9]

---

[8] E. ROSCA, *Monografia Mitropoliei Ortodoxe Române a Ardealului, începând de la repausarea Arhiepiscopului-Mitropolit Andreiu baron de Şaguna, până astăzi. Contribuţii istorice*, Sibiu, 1937 p. 1023.

[9] Viorel FAUR, „Documente originale în colecția secției de istorie a Muzeului Țării Crișurilor", în vol. *Contribuții la cunoașterea istoriei Bihorului* (ed. Viorel Faur) vol. II (*Beiușul cultural*), Ed. Muzeului Țării Crișurilor, Oradea, 1971, pp. 236–237.

În încheierea acestor considerații, e necesar să specificăm faptul că nu doar legislația școlară dualistă e singura răspunzătoare vis-a-vis de situația derizorie a edificiilor școlare și a calității învățământului confesional ortodox din Bihor. De vină au fost și unii preoți și învățători locali, care nu au fost interesați de bunul mers al credinței și al școlii, având convingerea că statul – sau autoritățile superioare bisericești – trebuie să facă totul. Vina acestora, coroborată cu legistația restrictivă, au dus la constatările făcute de Vasile Mangra în 1903. Așadar, vina este colectivă, nu atât a statului dualist, care oricum nu era interesat de școala românească, cât a unor preoți și învățători locali, dezinteresați de ceea ce se întâmpla cu Biserica și școala lor.

Intelectualii satelor, preoții sau învățătorii, care au format o adevărată elită, au fost preocupați de evoluția spre modernitate dar şi de conservarea identității naționale. De loc surprinzător este faptul că, în *Statutul Organic* (art. 2), era prevăzută obligativitatea comitetelor parohiale de a dota biserica lor cu cărți, adică de a „înființa o bibliotecă parohială”, spre facilitarea „cetirii cărților folositoare”.[10] Urmaşii lui Şaguna au continuat acest demers. Ierotei Beleşiu, în calitate de preşedinte al Consistoriului ortodox orădean, a trimis la 21 februarie 1883, o circulară

[10] *Statutul organic al bisericei gr.-or. române din Ungaria și Transilvania*, Sibiu, 1868, pp. 15–16; referitor la istoricul bibliotecilor românești din Bihor în perioada anterioară și posterioară Statutului organic, a se vedea: Viorel Faur, *Contribuții la istoricul bibliotecilor românești din Crișana (1830–1940)*, Ed. Fundația culturală „Cele Trei Crișuri”, Oradea, 1995, 164 pp.

celor 6 protopopiate, în care îndemna preoții ca să depună eforturi pentru ca „reuniunile să ia ființă şi să prindă rădăcini în toate parohiile noastre”.[11]

Pentru buna funcționare a acestora se încearcă adoptarea unui regulament, în care se făcea şi următoarea precizare: „se mai înființează în fiecare parohie bibliotecile poporale, conținând cărți în stil poporal, menite ca să răspândească în popor cunoştințe folositoare relativ la economie şi agricultură, la măiestriile şi reuniunile ce stau în legătură cu acoperirea lipsurilor cotidiane ale agricultorului şi, în fine, acele biblioteci, totodată, să contribuie şi la educațiune şi moralitate”[12], apărând astfel bibliotecile poporale.

În 1895, pe teritoriul Consistoriului din Oradea, existau 27 biblioteci în 4 protopopiate: Oradea 10, Peştiş 10, Tinca 1, Vaşcău 2, dar din 1901 se înregistrează un progres evident, la fel şi în anii următori[13], după care informațiile devin rare şi cu caracter de generalități, aşa cum reiese din revista *Biserica şi Școala* de la Arad. La Congresul Mitropoliei Ortodoxe din Ungaria şi Transilvania, ținut în anul 1903, la Sibiu, s-a luat hotărârea, în şedința cu numărul IV din 4/17 octombrie, să se înființeze noi

---

[12] D. J. – A. N. Bh., fond *Protopopiatul ortodox Beiuş*, dos. XXVII, f. 72.

[13] *Protocol despre şedințele Sinodului eparhial, ținute în sesiunea ordinară a anului 1901*, Tipografia diecezană, Arad, 1902, pp. 170 – 173. Acestea sunt reprezentate astfel, pe protopopiate: Oradea – 9, Peşteş – 17, Beliu – 1, Beiuş – 1, Vaşcău – 21. De remarcat sunt eforturile învățătorilor şi preoților din protopopiatul Vaşcău, care de la un număr de 2 biblioteci (în anul 1895) au ajuns la 21 (în 1901), ceea ce arată că, prin străduință, se putea extinde rețeaua de biblioteci, mai cu seamă în spațiul rural al Crişanei.

biblioteci şcolare. La propunerea comisiei mitropolitane pentru şcolile confesionale, consistoriile eparhiale au primit însărcinarea să studieze modalităţile prin care s-ar fi putut înmulţi, într-o măsură corespunzătoare, bibliotecile şcolare şi cum puteau fi ele organizate. Consistoriilor eparhiale le erau solicitate rapoarte, pentru ca, pe baza lor, Consistoriul mitropolitan să poată face un raport care urma să fie prezentat la următorul congres, cu propuneri pertinente pe tema bibliotecilor şcolare.[14]

Prea mare lucru nu s-a făcut, în sensul sporirii numărului de biblioteci şcolare, astfel că, pentru a grăbi lucrurile, Congresul naţional bisericesc, ţinut în toamna anului 1905, a votat un normativ pentru bibliotecile bisericeşti – şcolare din mitropolie, care avea să intre în vigoare imediat după publicare. Normativul tipărit a fost trimis la Consistoriul din Oradea, în anul următor, într-un tiraj de 250 de exemplare. Mitropolitul Ioan Meţianu dădea indicaţii, în şedinţa Consistoriului mitropolitan, ca senat şcolar, ţinută la Sibiu, în 13 noiembrie 1906, ca la consistoriile eparhiale să fie oprite atâtea exemplare câte aveau trebuinţă „pentru publicarea în mod îndătinat”, iar restul să fie distribuite parohiilor în mod gratuit, cu precizarea de a se stărui „ca pretutindenea să se înfiinţeze biblioteci parohiale bine adjustate şi bine îngrijite şi purtând mereu grijă ca aceste biblioteci să fie întrebuinţate cu folos din partea poporului şi a tinerimii şcolare”.[15]

---

[14] D. J. – A. N. Bh., fond *Episcopia Ortodoxă Română Oradea*, dos. 287/1900 – 1918, f. 20.

[15] D. J. – A. N. Bh., fond *Episcopia Ortodoxă Română Oradea*, dos. 287/1900 – 1918, f. 6.

Drumul spre înfiinţarea de biblioteci bisericeşti – şcolare a fost unul anevoios.[16] Într-o adresă trimisă protopopilor bihoreni Toma Păcală, Alexandru Munteanu, Vasile Papp şi Moise Popovici, la 8/21 mai 1908, preşedintele Consistoriului orădean, Vasile Mangra, scria sec: „ordinului circular de sub nr. 400 şc. privitor la înfiinţarea bibliotecilor şcolare, eşti poftit a răspunde în 15 zile".[17] Un alt protopop, Nicolae Roxin, raportase deja la Consistoriu modul în care a decurs înfiinţarea de biblioteci şcolare în protopopiatul pe care îl păstorea. Acesta arăta, în raportul său, că fuseseră înfiinţate biblioteci doar în Berechiu, Cefa, Homorog şi Micherechiu. În celelalte parohii din protopopiatul Tinca nu se întreprinsese nimic, din cauza lipsei de bani. Protopopul semnala, cu amărăciune, că poporul refuza „dăruirile benevole", iar de folosirea unor alte surse financiare bisericeşti pentru atingerea acelui scop – înfiinţarea de biblioteci – nici nu voiau să audă.[18]

Totuși, la chemarea ASTREI, despărțământul din Beiuș[19], intelectualii de aici au dus o susținută luptă pentru înființarea de biblioteci parohiale și nu numai. Încă din

[16] Nicolae Nistoroiu, „Biblioteci bisericeşti – şcolare înfiinţate de românii ortodocşi din Bihor la începutul secolului al XX – lea", în *Cele Trei Crişuri* 7 – 9 (2009), pp. 35 – 50.

[17] D. J. – A. N. Bh., fond *Episcopia Ortodoxă Română Oradea*, dos. 287/1900 – 1918, f. 1.

[18] D. J. – A. N. Bh., fond *Episcopia Ortodoxă Română Oradea*, dos. 287/1900 – 1918, f. 2.

[19] Informații despre istoricul și activitatea despărțământului ASTREI din Beiuș a se vedea la: Viorel Faur, *Istoricul despărțământului ASTREI din Beiuș (1898–1918)*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2006, 360 pp.

ședința de comitet din 8 ianuarie 1899 s-a votat și o primă sumă de 20 de florini, din fondul despărțământului, pentru înființarea de noi biblioteci.[20]

Drept urmare, iau ființă treptat biblioteci poporale, pentru luminarea poporului, în următoarele localități din țara Beiușului: Sâmbăta, Lazuri și Cusuiuș (1900), Băița și Vașcău (1902) etc.[21]

Alături de școlile confesionale, și bibliotecile poporale și parohiale și-au adus aportul lor la luminarea poporului prin intermediul cărții, precum și la sporirea dragostei de limbă, credință și neam, cunoscut fiind faptul că în părțile bihorene credința, limba și neamul constituie un tot nedespărțit.

Vorbind despre fundațiile școlare și societățile culturale la românii bihoreni, trebuie să amintim în primul rând *Societatea de lectură a tinerimii române* din Oradea, societate care are întâietate față de instituțiile similare.[22] Ea a fost întemeiată „către capătul anului școlar 1851 – 1852, atunci când în românimea întreagă nu ieșise încă nimeni

---

[20] Titus L. Roșu, *Beiușul, centru politic și de cultură românească,* Ed. Buna Vestire, Oradea, 1993, p. 279.

[21] Din raportul de activitate al despărțământului beiușean al ASTREI pe anul 1914, rezultă că existau în cadrul acestuia un număr de 16 biblioteci, cele mai importante (cu un număr mai însemnat de volume) fiind biblioteca despărțământului din Beiuș (cu 601 volume), biblioteca parohială și a școlii confesionale, biblioteca internatului, bibliotecile parohiilor Pocola (151 volume), Mizieș (117 volume), Sânmartin de Beiuș (81 volume) ș.a.

[22] Pentru detalii referitoare la rolul și importanța acestei societăți culturale, a se vedea: Viorel Faur, *Societatea de lectură din Oradea (1852–1875),* studiu monografic, Ed. Muzeului Țării Crișurilor, Oradea, 1978.

la lumină cu un asemenea proiect, cel puțin nu se afla nicio urmă de atare instituțiune".[23]

Prin ședințe festive, prin publicații de tip almanah, conținând poezii culese din operele poeților români de pretutindeni, prin publicații literare proprii, societatea de lectură din Oradea a îndeplinit un rol de frunte în opera de culturalizare a poporului și de pregătire a acestuia pentru realizarea idealului de unitate națională.[24]

Pe lângă societatea de lectură a tinerilor orădeni se remarcă și activitatea cultural – artistică a *Reuniunii de cântări Hilaria*, întemeiată în 1875 de un grup de coriști entuziaști. Astfel, *Hilaria* apărea ca o continuare fidelă a societății de lectură, desființată în anul 1875.[25]

Momente semnificative ale drumului plin de izbânzi artistice și patriotice în același timp ale *Hilariei* sunt marcate în anii: 1904 (cu prilejul jubileului revistei locale *Familia*); 1906 (participare la festivalul coral dedicat Expozițiunii generale române din București); 1910 (cu prilejul vizitei compozitorului Tiberiu Bredniceanu la Oradea), dar mai ales este de menționat succesul înregistrat de *Hilaria*, în frunte cu Nicolae Firu, la concertele de la Arenele Romane din București, care i-au adus o adevărată consacrare și admirație generală.[26]

---

[23] Teodor NEȘ, *Oameni din Bihor (1848 – 1918)*, Oradea, 1937, pp. 38–40.

[24] Dr. Viorel FAUR, *Cultura românilor din Bihor (1849–1918)*, Ed. Fundația culturală „Cele Trei Crișuri", Oradea, 1992, pp. 36–44.

[25] Amănunte despre istoricul și activitatea *Hilariei* a se vedea la: Ioan Chira, *Hilaria – documente*, Oradea, 1976; Mihai BRIE, *Cultura muzicală bisericească de tradiție bizantină din Crișana*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2006, pp. 132–151.

[26] Ioan CHIRA, *Hilaria – documente*, p. 7.

De o binemeritată faimă se bucură printre românii bihoreni numele lui Nicolae Jiga, un adevărat „Mecena" al Bihorului.[27] Nu vom insista aici asupra vieții și activității

[27] Născut în Sânnicolaul Român, Bihor, din părinţi plugari, avea numele de familie Judeu. A făcut şcoala primară în localitatea natală şi la Oradea, unde a urmat doar două clase gimnaziale, apoi a părăsit şcoala şi a intrat ca ucenic într-o prăvălie. Numele i-a fost schimbat în *Jiga* de către patronul său, pe când era ucenic. Mai târziu devine calfă şi apoi îşi deschide o prăvălie. În 12 noiembrie 1817 se căsătoreşte cu văduva Ana Cosperda, originară dintr-o familie de macedoneni. Soţia sa primeşte ca zestre o prăvălie, pe care Nicolae Jiga o va gestiona şi care îi va permite să îşi dezvolte tot mai mult afacerile şi să facă avere. Din căsătoria lui Nicolae cu Ana vor rezulta patru copii: Ioan (născut în 1818, decedat în copilărie), Ana, Maria (născută la 25 ianuarie 1824) şi Nicolae (născut la 16 noiembrie 1820). În 1839 este numit inspector peste şcolile din Bihor, funcţie pe care o va deţine până în 1870. În această calitate, Jiga intră în contact cu realitatea dură a şcolilor româneşti, cu mizeria în care trăiesc elevii şi începe să acorde ajutoare, la început câte puţin, sub formă de mâncare şi haine, apoi cu sume tot mai mari destinate Bisericii, şcolilor, culturii. Pe plan bisericesc, era un participant nelipsit la problemele comunităţii şi s-a luptat mult pentru ca Biserica românească să iasă de sub tutela sârbească a Carlovițului. În acest sens, a fost desemnat să facă parte din delegaţia lui Emanuil Gojdu la Guvern, pentru a cere recunoaştere aspiraţiilor naţionale ale românilor ortodocşi. La 1848 a fost delegat la Adunarea naţională din Timişoara pentru ziua de 25 iunie, dar care nu s-a mai ţinut. După revoluţie, N. Jiga renunţă a se mai implica în politică şi se dedică activităţii şcolare, bisericeşti şi filantropice. Numai în perioada 1854 – 1864 a ajutat anual câte 20 de tineri studenţi români ortodocşi cu câte 50 de florini anual. A contribuit cu bani la repararea de biserici, a donat terenuri şi imobile către biserici şi şcoli, a înfiinţat un fond pentru ajutorarea românilor care nu aveau suficienţi bani pentru a-şi deschide o prăvălie, a susţinut tipărirea unor cărţi şi multe altele. Cea mai importantă realizare a lui Nicolae Jiga fost înfiinţarea fundaţiei „Zsigiană" cu un capital de 40.000 florini, cu scopul de a asigura burse pentru studenţii români. În 1869 a mai înfiinţat o fundaţie, cu un capital de 6.000 florini, dedicată susţinerii elevilor români de la liceul din Beiuş. În anul 1865,

sale pusă în slujba Bisericii și a poporului său, ci doar vom aminti câteva din realizările fundației școlare întemeiate de el pe lângă Biserica cu Lună și care mai apoi s-a extins în tot comitatul Bihor.

Fundația jiganiană s-a întemeiat în anul 1860, dar cu mult timp înainte de acest moment Nicolae Jiga a ajutat și susținut Biserica cu Lună, al cărei prim-epitrop a fost din 1848 până în 1870. Astfel, în 1839 a cumpărat o casă care să servească de locuință preoților care vor sluji aici, donând în același timp și suma de 3.000 florini, iar în anul 1868 a plătit cheltuielile legate de renovarea și aurirea turnului bisericii, în valoare de 2.000 de florini.[28]

Tot în anul 1860 Nicolae Jiga a pus bazele internatului de băieți numit *Fundația Sf. Nicolae*, pentru tinerii ortodocși ce frecventau școlile din Oradea. În *Statutul de funcționare*, alcătuit chiar de fondator, se prevedea că: „scopul fundațiunii este creșterea de oameni de omenie și de cetățeni cu frica Domnului, creșterea de români și creștini adevărați, cari să lucreze spre binele Bisericii greco-orientale și cari să lumineze înaintarea poporului nostru (...). Se vor primi numai studenți, cari vor putea dovedi

---

împăratul austriac Francisc Iosif I l-a distins pe Nicole Jiga cu ordinul „Crucea de Aur” pentru merite deosebite, ca mare comerciant şi filantrop român; pentru mai multe detalii, a se vedea: Titus L. ROȘU, *Un deschizător de drumuri în lupta pentru emanciparea românilor bihoreni: mecenatele Nicolae Jiga (1790–1870)*, ed. a II-a, Ed. Cogito, Oradea, 2006, 331 pp.

[28] Prot. Dr. Gheorghe LIȚIU, „Fonduri, fundații și legate bisericești administrate de comunitatea Bisericii cu Lună”, în *Din activitatea bisericească a Episcopiei Oradiei din ultimii două sute de ani (1784–1984)*, Ed. Episcopiei Oradiei, Oradea, 1984, p. 131.

purtarea bună și cari, deosebit de cele bisericești, apoi în studiul limbii și literaturii române au meritat laudă...”.[29]

Nu doar Biserica cu Lună, ci și alte biserici din comitat au beneficiat de dărnicia acestui mare român. Astfel, biserica și școala poporală din Tinca au primit, în 1860, suma de 4.000 de florini, iar pentru renovarea bisericii din satul natal, Sânicolaul Român, a donat suma de 2.000 florini.[30]

Nicolae Jiga va ajuta și tinerimea studioasă din Beiuș, oferind, prin intermediul fundației sale, în anul 1868, suma de 2.000 de florini, destinată ajutorării elevilor nevoiași.[31] Tot în Beiuș cumpără și o casă, care urma să fie închiriată elevilor, cu obligația ca din veniturile realizate din chirii, suma de 120 florini să fie destinată anual ajutorării elevilor săraci.

În iulie 1869 ia ființă oficial *Fundațiunea jigaiană pentru tinerimea română de religiune gr. orientală studioasă la gimnasiul din Beiușiu*[32], ajungându-se ca la 1896 această fundație să aibă un capital vărsat de 8.000 de florini, bani destinați exclusiv propășirii Bisericii și școlii beiușene.

Unul dintre biografii săi, Teodor Savu, fost beneficiar al fundației jiganiene, notează că „numele său n-a rămas scris pe tratatele științifice, dar a rămas scris pe așezămin-

---

[29] Diac. Teodor SAVU, „Nicolae Jiga”, în *Trepte vechi și noi în istoria eparhiei Oradiei. Mărturii – Evocări*, Ed. Episcopiei Oradiei, Oradea, 1980, p. 432.

[30] Prot. Dr. Gheorghe LIȚIU, „Fonduri, fundații și legate bisericești administrate de comunitatea Bisericii cu Lună”, în *Din activitatea bisericească a Episcopiei Oradiei…*, p. 132.

[31] Titus L. ROȘU, *Beiușul, centru politic și de cultură românească*, p. 104.

[32] Titus L. ROȘU, *Beiușul, centru politic și de cultură românească*, p. 106.

tele înființate de el pentru binele și luminarea neamului său și a Bisericii sale strămoșești, precum și în inimile celor 88 de generații de tineri care au beneficiat din fundația sa filantropică".[33] Cuvinte elogioase spune și un alt biograf, Gheorghe Tulbure: „purificat de egoism și preocupat de ideea de a se face folositor neamului său, și-a cinstit (dăruit, n.n.) avuția sa pe seama săracilor, pentru ca aceștia să-și poată agonisi avuția cea netrecătoare a științei care luminează și întărește".[34]

Amintim aici și alte fundații școlare din părțile Beiușului: *Fundațiunea școlară a lui Dimitrie Negreanu*[35], *Fondul tinerimii*[36], *Fundațiunea de știpendii a lui Zaharia Mihoc*[37] precum și *Fundațiunea lui Vasile Stroiescu*.[38] La toate acestea

[33] Diac. Teodor SAVU, „Nicolae Jiga", în *Trepte vechi și noi în istoria eparhiei Oradiei…*, p. 433.

[34] Titus L. ROSU, „Contemporanii lui Nicolae Jiga despre el şi opera lui", în *Legea Românească* 4 (1947), p. 25.

[35] Dimitrie Negreanu (1832–1903), originar din Tileagd – Bihor, mic negustor în Beiuș, lasă prin testament întreaga sa avere în folosul întreținerii și școlarizării tinerilor ucenici din părțile Beiușului. Din închirierea bunurilor sale imobile s-a contribuit la terminarea internatului ortodox de băieți, precum și acordării unor burse pentru ucenicii nevoiași.

[36] *Fondul tinerimii* designa o fundație întemeiată la 1869 de către un grup de tineri entuziaști care au donat suma de 950 de florini pentru susținerea bisericii și școlii „din deal", cu condiția ca această sumă să crească până la 10.000 de florini. Administrată excelent, această fundație a tinerimii atinge în 1913 suma de 25.000 de florini.

[37] Zaharia Mihoc a fost preot în Pocola, iar în anul 1887 a depus la Consistoriul din Oradea suma de 4.000 de florini, cu scopul de a fi acordate stipendii (burse) în cuantum de 40 florini anul, unui număr de patru tineri ortodocși care învățau în școlile Beiușului.

[38] Basarabean de origine, Vasile Stroiescu (1845–1926) a ajutat mult comunitatea ortodoxă din Beiuș. Acesta – în special ca director și

se adaugă și donațiile oferite de banca *Drăganul* din Beiuș, dar mai ales de *Albina* din Sibiu.[39]

Și dacă l-am amintit pe Nicolae Jiga, nu-l putem trece cu vederea pe un alt mare mecenat al școlilor bihorene, și nu numai, anume pe Emanuil Gojdu.[40]

---

prin intermediul băncii *Albina* din Sibiu – a donat frumoase sume de bani școlilor ortodoxe române din oraș (amintim aici numai suma de 5.000 de coroane oferite ridicării școlii elementare de fete, în anul 1912, la care se adaugă și alte donații, majoritatea cu scopul ajutorării cu alimente și îmbrăcăminte a elevilor fără posibilități materiale); mai multe informații legate de subiect, a se vedea la Vasile Popeangă, *Mărturii transilvănene despre acte creatoare de pedagogie românească*, Ed. Universității „Vasile Goldiș", Arad, 2007, pp. 208–210.

[39] Mihai DRECIN, „Rolul băncii Albina în sprijinirea învățământului românesc din Transilvania între 1895–1918", în *Studia hist*. XXXII (1987), fasc. 1, Cluj-Napoca, pp. 28–34.

[40] Emanuil Gojdu (în maghiară *Gozsdu Manó*, 1802–1870) a fost un avocat de succes și un patriot ardelean de origine aromână, familia sa fiind originară din Moscopole. Gojdu a fost un luptător neobosit pentru drepturile românilor din Transilvania. Casa în care s-a născut mai poate fi văzută și astăzi în Oradea, lângă Biserica cu Lună. Studiile preuniversitare le-a făcut la liceul romano-catolic al călugărilor premonstratenși din Oradea și Pojon. Studiile universitare le-a făcut la Bratislava, Budapesta și Viena. Diploma de avocat a obținut-o la Budapesta, pentru ca mai târziu să o ia și pe cea de „notar cambial". În 1824 s-a așezat la Budapesta ca avocat și politician. Gojdu era conștient de originea sa de român ortodox și chiar se mândrea cu asta. Prin tot ceea ce a făcut, a demonstrat, atât prin acțiunile întreprinse cât și prin declarațiile politice, că nu a uitat de originile sale românești și nici nu a ascuns faptul că se trăgea dintr-o familie modestă. Casa lui a fost cunoscută tot timpul ca fiind o casă românească, unde toți românii erau bine primiți și spijiniți. La locuința sa, obișnuia să țină întruniri cu deputații români. Cu aceștia și sub președinția lui, s-a discutat și un proiect de lege „pentru egala îndreptățire a naționalităților". „Ca fiu credincios al Bisericii mele, laud Dumnezeirea, căci m-a făcut român; iubirea ce am către Națiunea mea mă îmboldește a stărui în faptă, ca încă și după moarte să

Fundația sa a fost întemeiată prin actul său testamentar din 4 noiembrie 1869, începând să funcționeze imediat după moartea ilustrului întemeietor. Potrivit prevederile testamentare, averea lui Gojdu urma să fie administrată de o reprezentanță, alcătuită din mitropolitul ortodox al Transilvaniei, episcopii de la Arad și Caransebeș, precum și din membri laici, din care unul obligatoriu trebuia să facă parte din familia Poinar.[41]

Începând cu anul 1871, fundația Gojdu a oferit mereu burse de studii unor elevi și studenți români ortodocși din Transilvania. Dacă e să ne referim la cifre, vom observa că între 1871 și 1918 s-au acordat 3.327 de burse, în valoare de 2.296.873 florini.[42] Pe lângă aceste burse, s-au mai acordat și altele, în special dedicate doctoranzilor români transilvăneni, care majoritatea studiau în străinătate (Pesta, Cluj, Viena, Graz, Berlin, Zurich, Jena, Karlsruhe, Chemitz, Mariabrunn).

Ca principiu general, bursele se repartizau după cerințe și împrejurări locale, avându-se în vedere ca tinerilor care studiau la facultăți în străinătate să li se acorde burse mai mari decât celor care studiau în țară sau la școli inferioare. Absolvenților de facultăți, care urmau să susțină

erump de sub gliile mormântului, spre a putea fi pururea în sânul Națiunii", spunea marele patriot bihorean; o prezentare succintă a vieții și activității marelui mecenat, vezi la: Pavel CHERESCU, *Un umanist român – marele mecenat Emanuil Gojdu (1802–1870)*, Ed. Intact, București, 2002, pp. 10–23; pentru o prezentare mai amplă, vezi: Maria Berény, *Viața și activitatea lui Emanuil Gojdu (1802–1870)*, Societatea culturală a românilor din Budapesta, Giula, 2002, 237 pp.

[41] Pavel CHERESCU, *Un umanist român – marele mecenat Emanuil Gojdu (1802–1870)*, p. 30.

[42] Pavel CHERESCU, *Un umanist român – marele mecenat Emanuil Gojdu (1802–1870)*, p. 35.

examene de diplomă sau doctorat, li se mai acordau atât stipendii pentru încă un an, cât și taxa pentru diplomă.

Bursele se acordau tinerilor lipsiți de mijloace materiale, pe bază de concurs, publicat în presă. Ele se anulau dacă tânărul pierdea vreuna din calificațiile cerute prin testament și anume: dacă părăsea caracterul național și bisericesc, dacă părăsea studiile, dacă dobândea avere sau bursă de la altă fundație, dacă nu depunea examenul la timp sau îl pierdea, dacă săvârșea o faptă imorală. Așadar, bursierii erau obligați să prezinte rezultatele obținute la sfârșitul fiecărui an școlar, pentru a li se acorda stipendii în anul următor.[43]

Pentru obținerea bursei în anul întâi, tinerii întocmeau un dosar cu acte, care cuprindea: certificatul de naștere, atestatul că părinții nu pot acoperi cheltuielile pentru învățătura lor, precum și actul de studii. Dosarele erau trimise, prin episcopiile din Arad și Caransebeș, la mitropolia din Sibiu pentru aprobare.

Dintre personalitățile mai cunoscute din Transilvania (inclusiv Bihor) au fost bursieri ai fundației Gojdu: Victor Babeș, Ioan Zaicu, Valeriu Braniște, Octavian Goga, Silviu Dragomir, Ioan Lupaș, Traian Vuia, Aurel Lazăr, Dumitru Lascu, Nicolae Zigre, Aurelian Magieru, Aurel Vlad, Teodor Neș, Petru Groza, Constantin Daicoviciu, Dumitru Stăniloae și alții.[44]

---

[43] Emil ROȘESCU, *Cartea de aur ilustrată a Liceului Emanuil Gojdu*, Ed. Crispapier Impex, Oradea, 1994, p. 28.

[44] Cornel Sigmirean, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 242.

Prin fundația sa, Gojdu și-a asigurat un nume nemuritor printre mecenații poporului român. Anual, bursierii Gojdu, în semn de recunoștință față de memoria întemeietorului fundației, participau la parastasul ce se organiza la mormântul său din cimitirul Kerepesi din Budapesta, unde, la sfârșitul anilor `80 ai secolului al XIX-lea s-a ridicat un impunător monument. Cu această ocazie, se țineau discursuri și se intona cântecul lui Ciprian Porumbescu *Adusu-mi-am aminte*. Din același sentiment de recunoștință, portretul lui Gojdu era expus în toate școlile românești ortodoxe din Transilvania.

Suferințele românilor bihoreni pentru Biserică, Școală și Neam au luat sfârșit în fericitele zile ale lunii aprilie 1919. O dată cu Învierea Mântuitorului se iviseră și zorile învierii neamului românesc dreptmăritor de la brazda de vest a țării. „Acum toate s-au umplut de lumină, și cerul, și pământul, și toate cele dedesupt”, după cum spune o frumoasă cântare din ale Învierii. Consemnând aici chipurile atâtor învățători confesionali și mari români, care s-au ostenit și au trudit pe altarele școlilor bihorene, nu intenționăm să facem altceva decât să le aducem un smerit omagiu de recunoștință, dar în același timp să înfățișăm celor de azi câteva pilde vii de dragoste, de dăruire, de jertfă, pentru Biserica lor, pentru școala lor, pentru țara aceasta și pentru binecuvântatul ei popor.

Mitropolitul Antim Ivireanul și învățătura sa despre cei adormiți. Considerații eshatologice și exegetice asupra omiliilor funebre

Dr. Vasile Rojneac
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Introducere

Între cele mai de seamă personalități care au activat în sânul Bisericii Ortodoxe Române la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, se numără și marele cărturar și teolog Antim Ivireanul (1650-1716), Episcop de Râmnic (1705) și, mai apoi, Mitropolit al Țării Românești (1708), care și-a desfășurat activitatea didactică și teologică în timpul domnitorilor Constantin Brâncoveanu (1688-1714), Ștefan Cantacuzino (1714-1716) și Nicolae Mavrocordat (1715-1716)[1].

[1] Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Manual pentru Seminariile Teologice Liceale, Ediţia a V-a, Editura Sophia, Bucureşti,

Între multele preocupări ale Mitropolitului Antim Ivireanul s-a numărat și predica, prin care a contribuit substanțial la zidirea duhovnicească a credincioșilor săi. Până astăzi, *Didahiile* sau *Predicile* sale reprezintă un izvor nesecat de învățături teologice, care dau mărturie despre erudiția și formarea duhovnicească a acestui prestigios ierarh. *Didahiile* Mitropolitului Antim Ivireanul conțin 28 de predici la diferite sărbători bisericești și un număr de 7 cuvântări ocazionale, rostite în duminicile și în sărbătorile mari, în bisericile din Târgoviște și din București[2]. Întreaga lucrare a rămas în formă de manuscris, fiind tipărită după moartea sa în diferite ediții[3]. Potrivit conținutului, „cele

2000, pp. 220-221; Ion IONESCU, *Pătimirea Mitropolitului Antim Ivireanul,* în vol. *Sfinţi Români şi apărători ai legii strămoşeşti,* Lucrare alcătuită din încredinţarea Sfântului Sinod sub directa purtare de grijă a Înalt Prea Sfinţitului Nestor, Arhiepiscop al Craiovei şi Mitropolit al Olteniei, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987, pp. 648-651. Lucrări mai importante cu privire la viaţa şi activitatea Mitropolitului Antim Ivireanul, a se vedea: Alexandru MORARU, *Dicționarul ierarhilor români și străini slujitori ai credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române,* Editura Basilica, București, 2015, pp. 30-32; Mircea PĂCURARIU, *Dicţionarul Teologilor Români,* Ediţia a III-a, Editura Andreiana, Sibiu, 2014, pp. 321-322; Mihai RĂDULESCU, *Antim Ivireanul – învăţător, scriitor, personaj,* Editura Ramida, Bucureşti, 1997, 99 p.; Nicolae DOBRESCU, *Viaţa şi faptele lui Antim Ivireanul, Mitropolitul Ungrovlahiei,* Editura Institutul de Arte Grafice C. Sfetea, Bucureşti, 1910, 120 p.; Ştefan DINULESCU, *Viaţa şi activitatea Mitropolitului Ţării Româneşti Antim Ivireanul,* Cernăuţi, 1886, 100 p.

[2] Dorel MAN, *Didahiile. Norme de educaţie şi pastoraţie,* Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 80.

[3] Edițiile *Didahiilor*: Ioan Bianu (1886), Constantin Erbiceanu (1886), ambele ediții conțin biografia lui Antim Ivireanul, compusă de episcopul Melchisedec Ștefănescu; Nicolae Iorga (1911). Cele mai reușite ediții au fost realizate de către Gabriel Ștrempel: *Predici,* Ediție critică,

două linii axiale ale *Didahiilor* lui Antim, sunt: apropierea de Dumnezeu prin cultură și promovarea unui cod social centrat pe morala creștină”[4].

Învățătura Mitropolitului Antim Ivireanul despre cei adormiți

Reflecțiile teologice cu privire la moarte și la cei adormiți ale Mitropolitului Antim Ivireanul, se regăsesc în cele trei cuvântări funebre: *Cuvânt de învățătură la pogrebania omului prestăvit*, *Cuvânt de învățătură iară la prestăvirea omului*, *Cuvânt de învățătură asupra omului mort*, dar și într-o predică rostită la un parastas: *Învățătură când se face parastas*, toate făcând parte din corpusul ce alcătuiește lucrarea *Didahiile*[5]. Cele patru omilii ni-l prezintă pe Mitropolitul Antim în ipostaza de păstor sufletesc, care își înconjoară cu dragoste, cu compasiune și cu devotament credincioșii, atât în viața aceasta trecătoare, cât și în clipa despărțirii sufletului de trup. Cuvintele sale rostite la căpătâiul unor credincioși adormiți sunt dătătoare de speranță și de mângâiere, având menirea să liniștească și să micșoreze suferința celor care au pierdut o persoană apropiată, dar și

---

studiu introductiv și glosar, Editura Minerva, București, 1962, 322 p.; *Opere,* Ediție critică și studiu introductiv de Gabriel Ștrempel, Editura Minerva, București, 1972, 479 p.; *Scrieri,* Ediție îngrijită de Mihail Stanciu și Gabriel Ștrempel, Editura BASILICA a Patriarhiei Române, București, 2011, 212 p.

[4] D. MAN, *Didahiile. Norme de educaţie…,* p. 77.

[5] ANTIM IVIREANUL, *Predici,* Cu o prefaţă şi indice de cuvinte de Petre V. Haneș, Editura Minerva, Bucureşti, 1915, pp. 213-224. Facem menţiunea că vom cita în continuare numai din această ediţie.

să-i întărească în credință pe cei care participau la slujba de înmormântare.

Mitropolitul Antim nu privește moartea ca o nimicire totală sau ca o trecere în neființă a persoanei celui decedat. Dimpotrivă, pentru cel credincios, care și-a pus nădejdea în Domnul nostru Iisus Hristos și care s-a străduit să păzească poruncile Lui, „moartea este începutul vieții celei fericite"[6], devenind astfel „mântuitoare"[7], dar numai pentru cei care au trăit cu nădejdea Învierii și au rămas credincioși. Reflectând asupra condiției umane, Mitropolitul Antim Ivireanul afirmă că fiecare creștin se naște de trei ori sau parcurge trei etape până să ajungă la viața cea mântuitoare și fericită. Prima etapă este nașterea biologică din părinții cei trupești, a doua etapă este nașterea duhovnicească prin Sfântul Botez, iar a treia etapă este nașterea mântuitoare prin moarte sau adormire:

> „Deci nașterea cea trupească este aceea ce se naște neștine trupește, din tată și din mumă, precum o vedem aceasta totdeauna nu numai la oameni, ci și la dobitoace, și pentru aceasta să numește naștere trupească, precum zice și Domnul Hristos: «că ce este născut din trup, trup este» [*In.* 3, 6]. A doua naștere este cea duhovnicească și nu este la toți oamenii, ci numai la cei ce s-au născut duhovnicește din baia Sfântului Botez, pentru care iarăși aceasta şi Hristos zice către ucenicul cel ascuns, către Nicodim: «De nu să va naște neștine din apă și din Duh, nu va putea să intre întru împărăția ceriului» [*In.* 3, 5]. Iar a treia naștere ce am zis că este mântuitoare, este aceasta ce zice dreptul Iov: cum că este tată moartea [*Iov* 17, 14], pentru

[6] ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învăţătură asupra omului mort*, p. 221.
[7] ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învăţătură la pogrebania omului prestăvit*, p. 215.

> că, precum la nașterea cea dintâi trupească, născându-să omul iese dintru întunecatele închisori ale pântecelui maicii sale și vede strălucita lumina soarelui, și precum la a doua naștere a baiei cei duhovnicești a Sfântului Botez iese omul dintru întunericul necredinții și vine la lumina cunoștinții de Dumnezeu, strălucindu-se și luminându-se dintru lumina cea cu trei străluciri a Sfintei Troițe; acelaşi chip și la nașterea cea de a treia, care este mântuitoare, să naște sufletul omului și iese dintru întunericul și tina trupului, ca dintr-o pușcărie întunecată, și merge să vază lumina cea strălucitoare și slava cea fericită a vieții cei deapururea”[8].

Așadar, nașterea cea de a treia devine cea mai importantă și cea mai de dorit, întrucât, prin aceasta, Mitropolitul Antim vede eliberarea omului de cele pământești și trecătoare și intrarea în viața cea veșnică și fericită, care este socotită de el mântuitoare. Nimic nu este mai de dorit, afirmă Mitropolitul Antim, decât această a treia naștere.

Întotdeauna Mitropolitul Antim se străduiește să argumenteze scripturistic cele afirmate, ceea ce dă omiliilor sale o valoare științifică din punct de vedere teologic, dar și din punct de vedere literar, discursul său fiind unul convingător și pe înțelesul tuturor auditorilor săi. Astfel, cele afirmate mai sus sunt în concordanță cu rugăciunile psalmistului David, care zice: „Scoate din temniță sufletul meu, ca să laude numele Tău, Doamne” [*Ps.* 141, 7], dar și cu reflecțiile teologice ale Sfântului Apostol Pavel, care afirmă: „Sunt strâns din două părți: doresc să mă despart de trup și să fiu împreună cu Hristos, și aceasta e cu mult

---

[8] ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învăţătură la pogrebania omului prestăvit*, pp. 214-215.

mai bine" [*Fil.* 1, 23]. În lumina acestor mărturii, Mitropolitul Țării Românești, Antim Ivireanul, concluzionează cu certitudine:

> „Această naștere este a treia cu mult mai bună și mai de folos decât celelalte, pentru căci nașterea cea trupească se numește naștere întunecată, iar nașterea cea duhovnicească a Sfântului Botez să numește luminată, și pentru aceasta Sfântul Botez să zice luminare, și cei botezați să zic luminați. Iar a treia naștere a morții, carele este mântuitoare, este făr de greșală și făr de primejdie la omul cel credincios și drept, căci nu poate să mai păcătuiască după moarte"[9].

Nădejdea în înviere este ceea ce dă substanță teologiei Mitropolitului Antim, căci moartea nu înseamnă nimicire, ci adormire până la obșteasca înviere. Cu această viziune optimistă, cel adormit este însoțit la groapă sau „beserică" de către preoți, de către rude, de către prieteni și de către creștini credincioși, care participă la ritualul funebru prin aprinderea de „făclii", prin „tămâieri" și prin „alte slavoslovii și podoabe luminate"[10]. Se poate observa aceeași rânduială a slujbei de înmormântare păstrată până astăzi în cărțile noastre de ritual. Singura datorie a celor vii este să-l ierte pe cel adormit, aceasta fiind „rânduiala cea creștinească", căci „de vreme ce au viețuit ca un om și au petrecut cu noi într-această lume, poate că va fi amărât, sau va fi scârbit pe cineva, sau cu cuvântul, sau cu fapta, și

[9] ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învățătură la pogrebania omului prestăvit*, p. 215.

[10] ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învățătură la pogrebania omului prestăvit*, p. 215.

pentru aceasta să-i zicem cu toții: Dumnezeu să-l ierte"[11], formulă întâlnită în toate omiliile sale funebre.

În *Cuvânt de învățătură iară la prestăvirea omului,* Mitropolitul Antim expune mult mai profund învățătura Bisericii despre moarte, arătând că este o consecință a neascultării lui Adam față de porunca lui Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu îi spune lui Adam: «pământ ești și în pământ te vei întoarce» [*Fac.* 3, 19], dar această hotărâre nu trebuie înțeleasă ca o pedeapsă, ci ca o binefacere a lui Dumnezeu față de om, pentru ca nu cumva răutatea să rămână fără de moarte. Aceasta este pricina pentru care toți oamenii trebuie să treacă prin moarte:

> „Priceputa-ți pricina, cum că după ce au mâncat din lemnul cunoștinții și au căzut în păcatul neascultării, l-au oprit Dumnezeu să nu care cumvà să mănânce și din lemnul vieții și va trăi în veci [*Fac.* 3, 22], și să se facă răutatea nemoartă, și va semănà omul cu păcatul făr de moarte; și apoi ce altă nevoie mai rea și mai cumplită ar fi putut fi și la ticălosul om decât aceasta? Drept aceea dar mare folos și mare dar și milostivnică vindecare s-au dat omului de la Dumnezeu, ca să moară și să se strice acest trup al păcatului, și să învieze la învierea cea de obște alt trup duhovnicesc [*I Cor.* 15, 44], făr de stricăciune, și făr de moarte; că mare dobândă să face omului moartea"[12].

---

[11] ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învăţătură la pogrebania omului prestăvit*, p. 215. Observăm că Mitropolitul Antim inserează în omilia sa părţi importante din *Molitfelnic*, mai precis bucăţi de text din *Rugăciunile de dezlegare* de la slujba Înmormântării, ceea ce dovedeşte că tradiţia liturgică de atunci s-a păstrat nealterată până în zilele noastre. A se vedea *Molitfelnic,* Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod şi cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002, pp. 233-236.

[12] ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învăţăturăiară la prestăvirea omului,* pp. 216-217.

Textul din Epistola I către Corinteni cap. 15, v. 44 este folosit de autor pentru a scoate în evidență realitatea învierii cea de obște. Astfel, prin moartea biologică trupul păcatului moare și se descompune pentru a face loc la înviere trupului duhovnicesc, care nu va mai fi supus stricăciunii și va fi fără de moarte. În felul acesta moartea nu mai este pricină de întristare, căci ea devine pentru cel credincios mântuitoare și izbăvitoare.

Nu la fel se întâmplă cu cei necredincioși și păcătoși. Pentru Mitropolitul Antim nimic nu este mai înfricoșător și mai de plâns decât moartea cea spirituală. Dacă pentru un credincios moartea este adormire până la obșteasca înviere, pentru cei necredincioși și păgâni moartea este cu adevărat moarte. Astfel, spune Mitropolitul Antim, „vrednice de plâns sunt limbile, limbile cele păgâne, că n-au credință, jidovii că n-au botez, ereticii că sunt despărțiți de brațele Besericii; pentru că aceştia adevărat mor, aceștia iau vecinica moarte, precum zice fericitul Pavel la al 6 capitol cătră Romani: «că cel care a murit, a murit păcatului o dată pentru totdeauna» [*Rom.* 6, 10]", însă cel credincios, care s-a născut în baia Sfântului Botez, care s-a îmbunătățit prin faptele cele bune și plăcute lui Dumnezeu, „unul ca acesta adevărat n-au murit, ci doarme"[13].

Cel credincios nu moare și existența sa nu încetează după moarte, căci a zis Domnul în Evanghelie: „Și oricine trăiește și crede în Mine nu va muri în veac" [*In.* 11, 26], deci sfârșitul lui „nu este moarte, ci adormire", afirmă

[13] ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învățătură asupra omului mort,* pp. 219-220.

Mitropolitul Antim, citând în continuare un fragment dintr-o rugăciune de la Slujba Rusaliilor:

> „Că nu este, Doamne, moarte, robilor Tăi, când ieșim noi din trup, și venim la Tine, Dumnezeul nostru; ci schimbarea dintr-acelea mai cu grijă la cele mai vesele, și la odihnă, și la bucurie”[14].

Chiar dacă moartea este o certitudine, ea nu trebuie să-l înspăimânte pe cel credincios. Trecerea dintr-un plan de existență efemer, supus durerilor și nenorocirilor, într-un alt plan de existență, mântuitor, îi oferă posibilitatea celui credincios să experieze mântuirea, liniștea, odihna, comuniunea cu Dumnezeu și cu sfinții Săi îngeri. Într-o astfel de dimensiune, patimile și suferințele încetează, robia a ajuns la sfârșit și moartea nu mai stăpânește pe nimeni. Iată cum descrie Mitropolitul Antim Ivireanul aceste realități duhovnicești, făgăduite celor credincioși:

> „Și de vreme ce aici după adormirea cea firească să întoarce iară omul la ostenele, la scârbe, la supărări, la patimi; acolo, după adormirea cea de pe urmă, care o numim noi a morții, trece din scârbe, la bucurie; din

---

[14] ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învăţătură asupra omului mort,* p. 220. Mitropolitul Antim citează din *Rugăciunea a şasea* care se citeşte în cadrul Vecerniei din ziua Pogorârii Duhului Sfânt sau a Rusaliilor. Textul este identic cu cel present în ediţiile actuale ale cărţilor de ritual ortodoxe, cu mici diferenţe de conţinut şi topică: «Că nu este, Doamne, moarte, pentru robii Tăi, când ieşim din trup şi venim la Tine, Dumnezeule, ci mutare de la cele mai pline de întristare la cele mai bune şi mai vesele, şi odihnă şi bucurie», în *Penticostar,* Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod şi cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ediţia a VII-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988, pp. 334-335.

stricăciune, întru nestricăciune; din orașul lăcrămilor, la locul veseliei; din tulburarea vieții, la adăpostirea cea lină a mântuirii; din patimile Egiptului, în pământul cel fericit al făgăduinții; din robia lumii, la mântuirea ceriului; din petrecanie omenească, în ceata fericiților îngeri; [...] ce altă adormire [este] mai dorită decât adormirea morții"[15].

În concordanță cu învățătura Bisericii Apostolice și a Sfinților Părinți, Mitropolitul Antim Ivireanul reușește să expună învățătura despre cei adormiți în cuvinte alese și pe înțelesul tuturor credincioșilor săi. Omiliile sale reflectă profunzimea și acuratețea credinței sale, nădejdea în înviere, în judecata de apoi și în milostivirea lui Dumnezeu, Care va răsplăti fiecăruia după faptele lui. El îndeamnă la trăirea unei intense vieți duhovnicești, la îmbogățirea în faptele cele bune și plăcute lui Dumnezeu, căci acestea sunt singurele dătătoare de viață și mântuitoare.

Și pentru că toți suntem muritori şi trecători pe acest pământ, datori suntem a ne ruga unii pentru alții, atât pentru cei vii, cât și pentru cei adormiți, dar, în special, pentru cei adormiți. În omilia intitulată *Învățătură când se face parastas,* Mitropolitul Antim Ivireanul insistă asupra acestor rugăciuni pe care Biserica le face pentru cei adormiți, arătând că lacrimile și întristările nu aduc nici un folos celor adormiți și nici nu-i ridică dintre cei morți, însă le sunt de mare folos milosteniile, precum și rugăciunile care se fac la sfintele altare pentru pomenirea lor de către sfințiții slujitori, aducând în acest sens ca argument reflecțiile teologice ale Sfântului Dionisie Areopagitul, expuse în lucrarea *Despre ierarhia bisericească*:

---

15 ANTIM IVIREANUL, *Cuvânt de învățătură asupra omului mort,* pp. 220-221.

„Căci lacrimile și întristăciunile nu dau nici un folos morților, nici nu pot să-i întoarcă din viața cea vecinică, nici să-i scoată din gropi. Și pentru aceea au pus lege dumnezeieștii apostoli, să nu plângeți pre morți, ci să-i pomenim la înfricoșatele taine, și să facem milostenie și alte faceri de bine pentru ei; căci este plăcut înaintea lui Dumnezeu, și li se face mare folos și aduc multă dobândă și mântuință sufletelor. Precum adeverează și Sfântul Dionisie Ariopaghitul la cuvântul ce face asupra morții; «rugăciunile, zice, ce se fac la sfintele jertvelnice, sunt de folos nu numai celor vii, ci mai vârtos celor morți»[16]. Și pentru aceea și Sfânta Beserică să roagă neîncetat bunătății lui Dumnezeu, să lase toate greșalele celui mort pentru neputința omenească și să-l odihnească în locul celor vii, în sânul lui Avraam, și al lui Isaac, și al lui Iacov, de unde lipsește toată durerea, grija și suspinarea și să nu uite puterea lui Dumnezeu, să lase toate greșalele celui mort pentru neputința omenească, și să-l odihnească în locul celor vii în sânul lui Iacov, de unde lipsește toată durerea, grija și suspinarea și să nu uite puterea lui Dumnezeu, pentru multa și nespusa Lui bunătate, spurcăciunilor ce s-au făcut de cel mort pentru neputința omenească; de vreme ce nu este nimenea curat de spurcăciuni, după cum este zis"[17].

Ca o concluzie la cele expuse până acum, Mitropolitul Țării Românești, Antim Ivireanul, s-a dovedit a fi un ierarh iscusit, a cărui cultură teologică și trăire duhovnicească o depășește cu mult pe cea a înaintașilor săi[18]. Om

---

[16] DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre ierarhia bisericească,* VII, 3, §6, în vol. *Opere complete şi Scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul,* Ediţie îngrijită de Constanţa Costea, Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 99.

[17] ANTIM IVIREANUL, *Învăţătură când să face parastas,* p. 224.

[18] Dorel MAN, *Pastorație și Duhovnicie I,* Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 227.

de cultură și desăvârșit orator, a slujit cu credință și cu devotament neamul nostru românesc, precum și Biserica noastră strămoșească, lăsând în urma sa o moștenire sfântă și neprețuită. Reflecțiile sale cu privire la moarte și la înviere fac parte din această zestre spirituală pe care a lăsat-o înaintașilor săi.

Considerăm că nădejdea în înviere și în viața cea veșnică l-au întărit duhovnicește în fața morții sale martirice, petrecute în noaptea de 22 septembrie 1716[19]. Probabil că tot atunci, în clipa morții, i-a iertat din toată inima și pe cei care l-au caterisit și l-au nedreptățit, și care, ulterior, l-au condamnat, în definitiv, la o moarte nemeritată.

Este cunoscut faptul că, cu știrea domnitorului Nicolae Mavrocordat, soldații turci, care l-au însoțit în surghiun, l-au executat și i-au aruncat trupul într-un afluent al Mariței, anume Tungia, care trece prin Adrianopol[20]. Astfel avea să treacă la „viața cea mântuitoare" unul dintre cei mai vrednici Mitropoliți pe care i-a avut Țara Românească.

Pentru întreaga sa osteneală și jertfelnicie, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în ședința din 20 iunie 1992, a hotărât ca Mitropolitul Țării Românești, Antim Ivireanul, să fie trecut în rândul sfinților, fiind prăznuit în fiecare an la data de 27 septembrie.

---

[19] I. IONESCU, *Pătimirea Mitropolitului Antim…*, p. 661.

[20] M. PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe...*, p. 224.

Cântarea corală bisericească – o formă de mărturisire

Arhid. Asist. drd. Tiberiu Ardelean
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ilarion V. Felea"
Universitatea „Aurel Vlaicu", Arad

Prin tot ceea ce face Biserica Ortodoxă, prin toate mijloacele pe care le are la dispoziţie, este evident că face misiune şi mărturiseşte în acelaşi timp Evanghelia mântuitoare. Cântare, atât cea monodică, cât şi cea corală, este o pârghie a Bisericii, prin care aceasta iese în lume şi mărturiseşte Adevărul cel Răstignit şi Înviat. Însă, înainte de vedea care este rolul cântării bisericeşti în mărturisirea credinţei ortodoxe, trebuie mai întâi să vedem ce înseamnă termenii de misiune şi mărturisire prin care Biserica este prezentă în lume.

Ca termen, eminamente tehnic de exprimare, cuvântul „misiune", provine din latinescul „missio-missionis", care la rându-i provine de la verbul „mitto-mittere" şi înseamnă „a trimite".[1] Cel trimis devine astfel misionarul, vestitorul, propovăduitorul, cel care duce mai departe o

[1] Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, în vol. *„Exigenţe actuale ale pastoraţiei şi misiunii Bisericii. Modelul Sfântului Ioan Gură de Aur"*, Editura Universităţii Aurel Vlaicu, Arad, 2016, p. 79.

veste, un mesaj. Când ne referim la misiunea creştină din perspectivă ortodoxă, nu aducem în lumină, în primul rând, gândurile şi iniţiativele personale, mărturisirile proprii, ceea ce credem noi, ci ne referim la propovăduirea Evangheliei lui Hristos la toate neamurile, la vocaţia apostolică a Bisericii.[2]

Departe de a fi o chestiune secundară şi pur teoretică, mărturisirea credinţei are un rost şi o importanta esenţială în teologie şi viaţa Bisericii, cu profunde semnificaţii şi implicaţii soteriologice şi eclesiologice, deoarece credinţa şi mărturisirea ei determină esenţa vieţii creştine.[3]

> „Credinţa şi mărturisirea ei plenară reprezintă unul din conceptele biblice fundamentale şi unul din elementele constitutive ale Bisericii creștine. Mântuitorul Iisus Hristos şi-a început propovăduirea prin cuvintele: „Pocăiţi-vă şi credeţi în Evanghelie", (Marcu 1, 15), considerând credinţa şi mărturisirea ei, condiţie esenţială a mântuirii (Marcu 16, 16). Credinţa este atât o experienţă spirituală a întâlnirii dintre om şi Dumnezeu, în Iisus Hristos prin harul Său, cât mai ales o participare personală la mărturisirea adevărului integral pe care Iisus Hristos l-a încredinţat Bisericii Sale prin Duhul Sfânt. Credinţa aceasta susţinută de harul divin este proces dinamic de creştere în viaţa în Hristos şi în trupul Lui eclesial, care nu se limitează la viaţa interioară a credinciosului, în mod izolat, ci ia forma comuniunii în ascultarea şi mărtu-

---

[2] Pr. Prof. Dr. Ioan Tulcan, în vol. *„Exigenţe actuale ale pastoraţiei şi misiunii Bisericii. Modelul Sfântului Ioan Gură de Aur"*, … p. 80.

[3] Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, în rev. Creştin Ortodox **„***Rolul şi importanţa mărturisirii de credinţă",* în *http://www.crestinortodox.ro/dogmatica/dogma/rolul-importanta-marturisirii-credinta-68852.html*

risirea credinţei Bisericii, Biserica fiind spaţiul, mediul şi vatra credinţei noastre prin Duhul Sfânt. Credinţa mărturisită de comunitatea bisericescă stârnește şi provoacă credinţa insului, iar la rândul său credinţa mărturisită a insului întăreşte credinţa comunităţii şi poate constitui izvorul credinţei altcuiva, care este lipsit de ea. În acelaşi timp prin mărturisirea credinţei ne incorporăm în trupul eclesial al lui Hristos, creştem şi ne desăvârşim prin har în comuniunea cu Hristos şi cu toate mădularele trupului Său”. [4] Credinţa este deci, dar dumnezeiesc şi mărturisire, darul este a lui Dumnezeu, iar mărturisirea este a omului, zice Sf. Grigorie Sinaitul.

Credinţa şi mărturisirea de credinţă, ca simplu act personal, fără conţinutul ei dogmatic, obiectiv, fără a fi precizat de către Biserică, este deci o credinţă şi mărturisire care nu mântuieşte, fiind o credinţă goală fără conţinutul ei revelat, definit şi fără mesajul soteriologic al Evangheliei lui Hristos bine conturat.

O astfel de mărturisire a credinţei Bisericii se face şi prin cântare, atât prin cea de strană, cât şi prin cea corală.

1. Consideraţii generale privind muzica bisericească corală în cult

În cadrul cultului divin al Bisericii Ortodoxe, *cântarea* ocupă un loc foarte important, evidenţiind coordonate bine alese, în legătură cu ethos-ul general al cadrului liturgic

---

[4] Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, în rev. Creştin Ortodox *„Rolul şi importanţa mărturisirii de credinţă”*, în *http://www.crestinortodox.ro/dogmatica/dogma/rolul-importanta-marturisirii-credinta-68852.html*

respectiv. Cu alte cuvinte, încă putem destul de uşor să identificăm un stil de muzică oarecare, ca fiind sau nu „bisericesc"[5] şi bineînţeles „ortodox", adică un stil care să fie potrivit cu slujbele bisericeşti.

În Biserica Ortodoxă Română, pentru comoditatea clasificării şi mai cu seamă pentru o superficialitate a exprimării, atunci când vorbim despre muzica corală, ne raportăm în special la cântarea armonică-polifonică, executată de cor pe mai multe voci, tip de cântare ce a început a fi cultivată şi în bisericile româneşti, începând cu secolul al XIX-lea, cu precădere în cea de-a doua jumătate a sa. Acest stil de cântare evident că este deosebit de cântare a de strană pe o singură voce, monodică, cântarea psaltică sau bizantină, sau mai cu seamă „variantele"[6] cu origini bizantine din Ardeal şi Banat.

În cadrul cultului ortodox trebuie scoasă în evidenţă şi exploatată tocmai acea parte a muzicii bisericeşti care impresionează prin provocarea şi realizarea stării de ***trezvie***[7]. Una din formele de participare directă a credincioşilor la cântarea din timpul slujbelor şi serviciilor religioase este ***cântarea în comun***, care este o formă de manifestare de o deosebită putere emoţională, ce poate fi

---

[5] Pr. Prof. Vasile Grăjdian, *Cultivarea cântării ortodoxe în condiţii pluriconfesionale şi multiculturale*, în rev. Teologia, an. IV, nr. 3-4, 2002, Arad, p. 105.

[6] Pr. Prof. Vasile Grăjdian, *Cântarea corală în cultul şi propovăduirea Bisericii Ortodoxe. Raportul cu problemele unităţii de credinţă*… p. 61.

[7] Dr. Mircea Remus Buta, *Cântările glasurilor bisericeşti la Vecernie şi esenţa lor intonaţională, în notaţiile lui Trifon Lugojan*, Editura Universităţii „Aurel Vlaicu" Arad, 2006, p. 30.

întâlnită încă din timpul vechi-testamentar. De exemplu cântarea lui Moise şi a fiilor lui Israel, după ce au trecut prin Marea Roşie îndreptându-se spre pământul făgăduinţei: „Atunci Moise şi fii lui Israel au cântat Domnului cântarea aceasta şi au zis: Să cântăm Domnului căci cu slavă s-a preamărit." În psalmi sunt de asemenea numeroase referirile la cântarea în comun: „Şi au crezut în cuvintele Lui şi au cântat laudă Lui" (Ps. 105, 12), sau „Cântaţi Domnului cântare nouă, lauda Lui în adunarea celor cuvioşi" (Ps. 149,1).

Dacă interpretarea în comun a muzicii bizantine îi conferă caracterul de monumentalitate, strălucire şi măreţie, prin participarea asistenţei la o astfel de cântare, trebuie să admitem însă că pe plan structural, stilistic vorbind melodiile sale erau simple, din nevoia de a fi cântate de toţi credincioşii.[8] Este vorba deci de o melodie simplă, demnă şi senină care se plămădea pe fondul cântării în comun, cu aspectul ei de măreţie şi grandoare în ceea ce priveşte forma exterioară de manifestare, dar de o impunătoare simplitate şi gravitate ca exprimare artistică.[9]

Muzica noastră bisericească de cor fiind într-o măsură mult mai bogată decât muzica laică, este tributară încă culturii muzicale din Apus[10]. Şi dacă idealul oricărei naţiuni nu poate fi altul decât acela de a crea în toate ramurile

---

[8] Victor Giuleanu, *Melodica bizantină,* Editura Muzicală, Bucureşti, 1981, p. 13.

[9] Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*… p. 13.

[10] Zeno Vancea, *Muzica bisericească corală la români,* Editura Mentor, Timişoara, 1944, p. 6.

artei un stil propriu, nici muzica bisericească nu poate face excepţie.

Până pe la mijlocul veacului al XIX- lea, în bisericile noastre nu era cunoscută altă cântare decât cea de „strană”[11]. De prin 1840 însă, începe a pătrunde în biserica românească ***cântarea de cor***. Acest lucru, atât de obişnuit astăzi pentru noi, a însemnat atunci o adevărată ***revoluţie spirituală***; căci introducerea cântării corale, cu vădita intenţie de a înlătura cântarea de strană, însemna victoria muzicii apusene asupra celei răsăritene.

Cauzele acestui fapt atât de interesant şi important prin consecinţele sale au fost multiple. A contribuit, într-o oarecare măsură, şi decăderea generală a execuţiei cântărilor de strană, încredinţată unor oameni care nu mai erau la înălţimea chemării lor.

Personalităţile Bisericii cu putere decizională, cu puţine excepţii, nu numai că nu au opus rezistenţă unei reforme muzicale atât de categorice, ci din contră aşteptau de la cântarea cea nouă înfrumuseţarea slujbei religioase. Un cleric de frunte din secolul al XIX-lea, Partenie Clinceanul, episcopul Dunării de jos, zice: *„Noi nu avem în biserică nici cântăreţi, nici diaconi, pentru că se plăteşte foarte rău. Ţara noastră a făcut progrese mari pentru că decopiază civilizaţia occidentală. Orientul şi producţiile lui sunt în decădere mare, de aceea este acum secetă mare pentru muzica cea veche şi belşug pentru cealaltă şi degeaba este orice silinţă a noastră, căci orice vom face şi orice vom drege, muzica cea nouă va înlătura cu*

[11] Zeno Vancea, *Muzica bisericească corală la români,* …p. 9.

desăvârşire pe cea veche. Cel mult îi puteţi amâna moartea pentru câtva timp, însă ea va muri negreşit şi cât de curând, pentru că melodia şi cântările în genere executate pe mai multe voci sunt de o mie de ori mai frumoase ca pe o voce"[12].

Primul impuls la introducerea cântării corale în biserica românească l-a dat întâi exemplul Bisericii ruseşti. Cântarea corală a ruşilor a servit ca un îndemn şi ca o justificare a reformei româneşti prin prestigiul de care Biserica rusească s-a bucurat în lumea ortodoxă.

În urma acestui impuls, s-au format şi înfiinţat coruri bisericeşti. În 1842 s-a înfiinţat primul cor bisericesc la Bucureşti sub directa instruire a arhimandritului rus Visarion. Doi ani mai târziu, în 1844 s-au pus bazele unui cor bisericesc şi la Iaşi. Dar acest cor, care a fost format de Alexandru Perino nu a avut o viaţă prea lungă. În urma interzicerii de către Mitropolitul Meletie de a căuta în bisericile din Moldova cântări corale armonice, acest cor după o scurtă activitate a fost desfiinţat pentru a reînvia abia după zece ani, de astă dată reorganizat şi condus de Teodor Burada[13].

În Transilvania terenul a fost şi mai prielnic pentru înfiinţarea de coruri bisericeşti, aceasta datorându-se influenţelor calviniste din Apus. Influenţa Calvinismului, lipsa de contact cu centrele de artă muzicală bizantină, decăderea cântării de strană, lăsată cu totul la voia întâmplării şi cultivată în majoritatea cazurilor de oamenii fără cultură

---

[12] Nifon Ploieşteanu, *Istoria muzicii bisericeşti,* p. 37.
[13] Mihail Poluşnicu, *Muzica la români,* p. 26.

muzicală, instruiţi numai pe baza tradiţiei orale, pregăteau terenul pentru introducerea cântării corale.

Având pe de-o parte exemplul romano-catolicilor şi al Bisericii sârbeşti, cu coruri bine puse la punct, singurul impediment de a introduce cântarea corală armonică era exclusiv numai în lipsa de conducători, dirijori pricepuţi, capabili să instruiască un cor, precum şi lipsurile financiare pentru dotarea şi susţinerea corurilor.

În Banat, primul cor a fost înfiinţat la Lugoj, în anul 1840, sub influenţa directă a sârbilor.

Dacă la început, înfiinţarea, dotarea şi sprijinirea corurilor bisericeşti era lăsată iniţiativei particulare, după urcarea pe tronul Principatelor Unite, a domnitorului Alexandru Ioan Cuza, lucrurile aveau să se schimbe. În dorinţa sa de progres occidental şi în aversiunea sa faţă de vechea psaltichie, pe care o considera ca un ultim vestigiu al timpurilor fanariote, domnitorul Alexandru Ioan Cuza a dat impuls hotărâtor cultivării cântării corale. După decretul domnesc prin care se interzice de a mai cânta în altă limbă decât cea românească, şi după decretul ministerial din 18.01.1865, care prevede înfiinţarea de coruri bărbăteşti, pe la 22 ianuarie aceluiaşi an apare decretul prin care profesorul de muzică Ion Kârţu este numit inspector al tuturor corurilor, având însărcinarea de a înfiinţa coruri, de a controla activitatea lor şi de a se îngriji de un repertoriu adecvat acestor coruri. De la această dată cântarea corală, devine oarecum oficială în biserica noastră şi se răspândeşte pe întinsul întregului teritoriu locuit de români.

De la cântarea în comun a credincioşilor nu este decât un pas până la acceptarea corurilor în biserică. Această idee este aproape, chiar dacă ne gândim prin contrast, acolo unde nu se poate antrena „toată suflarea" la cântare, se rezolvă acest lucru cu ajutorul unui cor, sau acolo unde toată lumea cântă se simte nevoia uneori de a înfrumuseța şi mai mult cântarea în comun, prin armonizarea pe mai multe voci.

Bisericile înzestrate cu un cor bun sunt întotdeauna pline de oameni la Sfânta Liturghie. Informaţi că într-o asemenea biserică pot asculta un cor bisericesc bun, vin la Sfânta Liturghie nu numai creştinii adânc religioşi ci şi anumiţi indiferenţi, dar iubitori de muzică. La început, unii participă chemaţi numai de frumuseţea muzicii; apoi treptat le plac şi învăţăturile evanghelice. Dar pentru aceasta este necesar să i se dea corului importanța cuvenită, să fie considerat ca atare.[14]

Nu trebuie neglijat nici aspectul respingerii cântării corale, în unele biserici, unde credincioşii o consideră o influenţă prea mare de tip occidental, adică o introducere a „cantatei apusene" în cadrul slujbei de rit răsăritean. Această poziţie de respingere a cântării corale armonice îşi are rădăcini adânci încă de mai bine de un veac în urmă, atunci când mitropolitul Meletie de la Iaşi a fost împotriva corului seminarului de la Socola. Opoziția acestuia a fost atât de dârză, încât a mers până la obţinerea unei gramate

[14] Dr. Mircea Remus Buta, *Cântările glasurilor bisericeşti la Vecernie şi esenţa lor intonaţională, în notaţiile lui Trifon Lugojan, …* p. 23.

de dezaprobare de la patriarhul din Constantinopol, în urma căreia corul fusese desfiinţat.[15]

În decursul vremii, locul şi importanţa muzicii a crescut, astfel că azi cultul ortodox foloseşte o bogată, variată şi preţioasă producţie de cântări şi imne sacre, dintre care multe de origine biblică (psalmii şi unele cântări, ca cea a Maicii Domnului, din Luca 1, 46-55), iar altele, cele mai numeroase, care alcătuiesc astăzi conţinutul cărţilor de ritual, create de imnografii şi melozii creştini, începând cu secolul al VI – lea, de pildă, Sf. Roman Melodul (sec. VI), Sf. Ioan Damaschin şi Sf. Cosma Melodul (sec. VIII), Sfinţii Iosif şi Teodor Studitul (sec. VIII-IX), Sf. Andrei Criteanul, şi alţii.

2. Caracterul comunitar al cântării

Prima apariţie a muzicii în Scriptura este o cântare instrumentală legată de exprimarea veseliei. Ea face referire la Laban, care, după ce-i reproşează lui Iacob ca a furat fetele si dumnezeii (idolii), adaugă: „Că dacă mi-ai fi spus, ne-am fi despărţit în veselie şi-n cântări de timpane şi litere" (Facerea 31, 27).

Ultima referinţă biblică despre muzică, o aflăm în Apocalipsă, când un înger vesteşte cum sfârşitul Babilonului va însemna, printre altele, şi faptul că de atunci nu se va mai auzi în el „vocea celor ce cântă din chitară sau din gură, sau din flaut sau din trâmbiţe" (18, 22).[16]

[15] Dr. Mircea Remus Buta, *Cântările glasurilor bisericeşti la Vecernie şi esenţa lor intonaţională, în notaţiile lui Trifon Lugojan.* … p. 24.

[16] Costion Nicolescu, în rev. *Creştin Ortodox,* http://www.crestinortodox.ro/editoriale/cantarea-biserica-in-preajma-70415.html

Muzica reprezintă fără îndoială un dar al lui Dumnezeu, şi ar fi păcat să nu fie primit cum se cuvine. Muzica adevărată se înalţă şi pogoară deodată, te cuprinde, te învăluie protector. Ca atare, muzica adevărată (dar al lui Dumnezeu) este capabilă să te poarte spre Dumnezeu, o posibilă cale spre El, cu condiţia să-şi respecte constituţia. Muzica bună te poartă spre zonele cele mai imponderabile ale spiritualităţii. Orice muzică bună, bine realizată, are în ea, prin definiţie, o componentă mistică. Există o curăţie a muzicii bune, adevărate. Pe teritoriul ei eşti mult mai puţin expus la a face răul. Ea produce o purificare a fiinţei. Într-o sală de concert eşti lucrat întru liniştirea şi aşezarea fiinţei. În mod normal, ieşi de acolo mai disponibil celorlalţi, mai capabil de hotărâri generoase, cu un cuvânt, mai bun. Sigur, asta nu este o regulă.

Omul nu trăieşte în mod normal numai între zidurile bisericii. Ca atare, nici singura muzică bună şi acceptabilă nu este doar aceea care se cântă în biserică. Aşa cum există o arhitectură laică, o literatură laică, în general o viaţă laică în toate componentele ei culturale sau artistice, există şi o muzică în afara bisericii respectabilă şi ziditoare. Uneori, muzica, prin articulaţia ei structurală corectă, dată de Dumnezeu prin Creaţie, îi obligă pe compozitori la producţii corecte, în ciuda pregătirii lor religioase mai puţin realizate.

În Biserica Ortodoxă predomină caracterul de comuniune al cântării. Prin cântare, pulsaţia fiinţelor este mai lesne armonizată, adusă la împreuna-trăire, sincronică şi comunională. Ideal ar fi ca cei adunaţi în biserică să se

constituie de obşte într-un cor, în care cei cu calităţi vocale să-i poarte cu ei şi pe cei lipsiţi de ele, astfel încât bucuria să fie împărtăşită total. Se spune că mii erau cei care cântau răspunsurile Liturghiei în biserica Sfânta Sofia, în vremea de glorie a Bizanţului. În orice caz, mai păziţi sunt în biserică de rătăcirea gândurilor cei care cântă, decât cei care numai ascultă cântările. Solistica în cântarea bisericească este opusă menirii ei. Ea ar conduce la o afirmare a individualităţii întru separare, nu în comuniune. Solistul prevăzut de „partitura liturgică" este preotul. Dar acest rol de solist al preotului nu are atât un temei muzical, cât unul preponderent duhovnicesc. De altfel, în slujbele ortodoxe, rolul preotului cedează, din punct de vedere al întinderii, locul, stranei. Corul este expresia unei reale comunităţi. Corul conduce la horă, însă nu una de joc, laică, ci una duhovnicească, mistică. În inima catedralelor medievale se afla, precum o inimă, corul, spaţiu al esenţialelor însoţiri ale unei comunităţi, acelea întru Hristos.

În Biserică, credincioşii se unesc slăvind cu o inimă şi cu un glas, dar păstrându-şi totuşi timbrul, marca distinctivă a persoanei. Ca o balustradă, isonul veghează spre a nu se rătăci drumul. Cel care uneşte desăvârşit, este Cuvântul, iar vorbirea curată, cântată sau necântată, este icoana Lui.[17]

În Biserica Ortodoxă, cântarea instrumentală n-a fost admisă în cult, dacă nu punem la socoteală dangătul vestitor, chemător şi comentator al clopotelor ori bătaia toacei ori sunetul cel vesel al zurgălăilor cădelniţei prime-

---

[17] Costion Nicolescu, în rev. *Creştin Ortodox,* http://www.crestinortodox.ro/editoriale/cantarea-biserica-in-preajma-70415.html

nitoare. Muzica slujbelor ortodoxe este exclusiv vocală, însoţind cuvântul rugător.

În Biserica Catolică este admisă şi muzica instrumentală, dar şi acolo ea a apărut relativ târziu. Cântarea gregoriană iniţială era tot vocală. Instrumentul dintâi admis a fost orga, care sugera trecerea suflării Duhului prin ea. Mai apoi au fost permise şi altele, până s-a ajuns la orchestre mai mici sau mai mari. În marile catedrale acest lucru era posibil, fără dificultăţi. Aşa încât, destul de repede, muzica religioasă catolică a trecut în bună parte din biserică, în sălile de concert. Acum se întoarce câteodată în biserici, dar tratându-le laic, tot ca pe nişte săli de concert, cu o compunere privilegiată şi cu o acustică superioară sălilor moderne. Dar chiar şi în Biserica Catolică, vocea umana rămâne suverană asupra instrumentelor.

Cântarea a început prin a fi însoţitoarea cuvântului. Muzica era la început vocală, însoţea cuvântul în drumul lui. Chiar daca muzica nu este reductibilă la cuvânt, îi este ontologic ataşată. Cuvântarea este starea normală, iar cântarea, cea excepţională. Cântarea întrerupe pentru răstimpuri relativ scurte vorbirea, iar nu invers. În ultimă instanţa, cântarea rămâne o spunere, o formă de exprimare a gândurilor mai mult sau mai puţin verbalizate. Altfel n-ar fi poate atât de capabilă să caracterizeze atât de pregnant o epocă sau o zonă, sau o comunitate. În Biserica mult timp artele au conlucrat, au concurat, alergau împreună spre aceeaşi cunună a biruinţei întru Hristos.

Cântarea însoţeşte momentele de exaltare ale vieţii. Psalmistul subliniază legătura dintre cântare şi bucurie (Psalmul 67, 4). Isaia vorbeşte şi el despre cântarea care se

face „cu bucurie în inimi” (Isaia 30, 29). Tatăl, în bucuria imensă produsă de întoarcerea Fiului risipitor, îl primeşte pe acesta cu „cântece şi jocuri” (Luca 15, 25). Cum maximă bucurie, muzica duce la sărbătoare, muzica devine şi ea un element esenţial al sărbătorii. (Isaia 30, 29)

Îndemnul Sfântului Iacob „este vreunul dintre voi în suferinţă? să se roage ! Este cineva cu inimă bună? Să cânte psalmi !” (Iacob 5, 13) pare să arate că momentele dificile ale fiinţei trebuie să conducă mai degrabă spre rugăciune, în timp ce bucuria are cea mai adecvată exprimare cântarea. De altfel, acest lucru îl poate proba fiecare în propria sa viaţă.

Spectrul muzicii bisericeşti este unul destul de larg, începând cu „muzica toacei şi a clopotelor” până la acele cântări „fără de cuvinte”, specifice muzicii psaltice.[18]

3. Cum îl mărturisim pe Hristos prin cântare ? Cum îi atragem pe tineri la mărturisirea Adevărului revelat ?

Studiu de caz – analiza unei lucrări muzicale – workshop muzical

Doamne, buzele mele… de Gavriil Musicescu

Doamne, buzele mele este partea a II-a a Concertului nr. 1 de G. Musicescu, construit pe versetele Psalmilor 23, 50 şi 142, conceput în tonalitatea Si b major, în trei părţi: Allegro, Adagio şi Allegro Moderato, precedate de o scurtă introducere.

[18] Costion Nicolescu, în rev. *Creştin Ortodox,* http://www.crestinortodox.ro/editoriale/cantarea-biserica-in-preajma-70415.html

Partea a doua este inspirată din Psalmul 50.

Din totalitatea de 20 de versete a acestui Psalm, Musicescu s-a oprit asupra unuia singur, versetul 15: „Doamne, deschide-mi buzele, şi gura mea va vesti Lauda Ta”.[19]

Structura formei:

f. 1 (m. 1-8) – Mi b Maj. – Tutti – pp
f. 2 (m. 9-16) – Do min. – Mi b Maj. – Tutti – p
f. 3 (m. 17-22) – Do min. – Sol Maj. – Solo S-A / T-B – p
f. 4 (m. 23-28) – Do min. – Tutti – f
f. 5 (m. 28-35) – Do min. – Mib Maj. – Tutti – sf
f. 6 (m. 36-48) – Mi b Maj. – Tutti – p

Fraza 1 – (măs.1-8), începe cu intrarea basului (pe Mi b – tonica tonalităţii acestei părţi), urmat la o măsură de un coral armonic la celelalte voci, într-o nuanţă mică (pp). Debutul în octave paralele (pe Mi b) al vocii de bas, tinde să liniştească atmosfera creată în finalul părţii I, şi în acelaşi timp, să aducă o stare de rugăciune şi smerenie.

Fraza 2 – (măs. 9-16), începând cu aceste măsuri se conturează apariţia a cinci formule ritmico-melodice diferite, ce vor înveşmânta sonor fragmentul „şi gura mea”. În această frază prima formulă apare în imitaţie, sopranul preluând incipitul basului, discursul continuând cu o scriitură acordică, în care basul şi sopranul au un mers contrar, şi se încheie (ca şi fraza anterioară) cu o cadenţă V7 – I.

Fraza 3 – (măs. 16-22), reprezintă un adevărat exemplu de stăpânire a tehnicii contrapunctice, în care Musicescu reuşeşte să construiască o impresionantă ţesătură sonoră.

[19] *Psalmul 50: 15.*

Fraza 4 – (măs. 22-28), aduce cea de a treia formulă „şi gura mea” în tutti, având un caracter expansiv şi conţinând în acelaşi timp climaxul secţiunii. Fraza de faţă reprezintă o modulaţie la do minor, compozitorul folosind acelaşi procedeu de anacruză pe dominantă ca şi la începutul lucrării.

Fraza 5 – (măs. 28-35), prezintă cea de a patra formulă a fragmentului „şi gura mea”, în care motivul basului va fi preluat de alto (la o măsură distanţă) şi apoi de tenor, urmând ca sopranul să intervină în măsura 33. Această frază are menirea de a readuce tonalitatea iniţială (Mi b Major).

Fraza 6 – (măs. 35-48), este înrudită cu debutul primei fraze din Adagio, începe tot la vocea de bas pe Mi b octavizat şi în acest fel respectă forma de arc, având momentul maximei tensiuni în fraza 4. Acest segment are un rol concluziv, încheindu-se cu o cadenţă plagală IV – II2 – I.

Melodia

În această creaţie Musicescu a reuşit să construiască un discurs sonor, bazat pe o legătură strânsă între cele două elemente (text şi muzică), apelând la versetele psalmilor biblici. Este o scriitură de tipul melodiei acompaniate construită pe dialoguri între grupurile de voci şi imitaţii polifonice.

Armonia este tonal – funcţională. Cadenţele care însoțesc această lucrare sunt autentice (V – I); în majoritatea cazurilor compozitorul foloseşte acorduri de septimă de dominantă. Singurul moment care face excepţie este cel din final (măs.46-48), în care întâlnim relaţia IV – II2 – I.

Polifonia

Pe lângă scurtele intervenţii polifonice pe care le întâlnim există şi momente ce demonstrează o adevărată măiestrie contrapunctică: măs. 21 din partea a II-a.

Ritmul este simplu, bazat pe doimi, pătrimi, optimi. Indicaţia de tempo este: adagio.

Dinamica

Când tema melodiei trece de la o voce la alta (măs. 13-21), vocea care preia melodia trebuie să preia şi nuanţa, cu alte cuvinte să nu înceapă nici mai tare nici mai încet decât a terminat vocea anterioară. Vocea care a avut melodia, trecând în acompaniament (măs. 28-35), va coborî nuanţa cu un grad, cedând locul vocii următoare. Numai astfel se poate realiza continuitatea melodică.

Un element important în lucrul cu corul îl reprezintă dozajul vocilor şi trecerile subtile de la cor la solişti şi invers. Aceste preluări trebuie să dea o senzaţie de dialog continuu şi nici într-un caz să nu creeze rupturi în discursul muzical.

Discursul sonor e construit în forme de arc. Toate frazele vor porni de la o nuanţă mică, vor creşte către un climax (pe care compozitorul îl subliniază melodic şi chiar armonic) şi vor urma apoi o pantă descendentă, pregătind debutul altei fraze.

Deci, propun un astfel de workshop, pentru a-i face pe tineri să iubească muzica şi mai ales cea bisericească. Tinerii trebuie antrenaţi în astfel de exerciţii. Formatorii acestor tineri trebuie să arate o foarte mare deschidere pentru aceste activităţi care implică foarte mult timp şi răbdare, dar cu siguranţă roadele nu vor întârzia să apară.

Doamne, buzele mele

Concertul NR I

Gavril Musicescu

Adagio

pp
bu - ze - le
Doam - ne, bu - ze - le me - le, bu - ze - le
pp
Doam - ne, Doam - - - ne,

p
me - le vei des - chi - de Şi gu - ra
p
Şi gu - ra mea, şi

şi gu - ra, gu - ra
mea, şi gu - ra mea va ves - ti la - u - da
gu - ra mea, gu - ra mea,

Soli Soli Şi gu - ra mea.
Ta. Şi gu - ra mea, gu - ra mea.
Soli Soli Şi
Şi gu - ra mea,

111
gu ra mea va ves - ti,
Ta și gu - - - ra mea
și gu - ra mea va ves
Ta și gu - - ra mea

115
va ves - ti
va ves - ti
ti, va ves - ti la - u - da Ta,
p
va ves - ti

120
p pp rall. perdendosi
va ves - ti la - u - da Ta.

4. Concluzii

Cântarea bisericească are un rol hotărâtor în propovăduirea şi mărturisirea credinţei în Adevărul revelat. Este un factor determinant în facilitarea credincioşilor mai puţin iniţiaţi, spre cunoaştere şi spre rugăciune, spre întâlnirea cu Dumnezeu.

De cele mai multe ori stare de neîncredere a credinciosului, sau de deznădejde se poate remedia printr-o cântare plăcută, monodică sau armonică, însă una cu mesaj îmbietor spre cunoaştere şi spre a ajunge la îndeplinirea ţelului suprem: Gustarea din Potir. Cântarea bisericească este cea care-l îndreaptă pe credincios spre Potirul cel Veşnic, spre Hristos.

Tema iconografică a Sfintei Treimi. Studiu de caz: Andrei Rubliov

Marius Gheorghe Tănase
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”
Universitatea din București

Introducere

Icoana ca obiect de cult și operă de artă este specifică religiei creștine, și mai precis Bisericii Ortodoxe. De altminteri numai în Biserica Ortodoxă se poate vorbi de un cult al sfintelor icoane. Primele imagini atribuite creștinismului sunt de fapt simboluri ce aparțin unui fond mesianic mai complex. Desigur, în tradiția creștinismului, reprezentarea divinității s-a făcut mai întâi prin simbol, dar nu prin orice simbol ci unul făcut după criterii precise. Icoana (ca obiect de cult) se fundamentează pe Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, dar și pe nevoia de concret a omului[1]. În ceea ce privește reprezentarea iconică a Sfintei Treimi, acesta

[1] Cf. Frederick TRISTAN, *Primele imagini creștine – de la simbol la icoană sec. II-VI*, trad. de Elena Buculei și Ana Boroș, Ed. Meridiane, București, 2000, p. 22; Pr. Dr. Vasile RĂDUCĂ, „Prefață ”, în Michel QUENOT, *Icoana fereastră spre absolut*, trad. prefață și note de Pr. Dr. Vasile Răducă, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p.7.

trebuia mai întâi să exprime dogma trinitară formulată în cadrul primelor două Sinoade Ecumenice[2], să redea corect relațiile intratrinitare și însușirile specifice fiecărei Persoane.

Tema iconografică a Sfintei Treimi era o provocare mai ales pentru că trebuia reprodusă indescriptibilitatea și imaterialitatea Tatălui și a Sfântului Duh. Cheia ermineutică a acestei probleme este Întruparea Fiului, pentru că Fiul reprezintă: *„Chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut"* (Col. 1-15). Fiul, ca chip al Tatălui, nu exprimă persoana Tatălui, ci Natura Aceluia, identică în a Fiului. Însuși Domnul Iisus îi răspunde lui Filip, atunci când acesta îi cere să-i arate pe Tatăl, și-i spune: *„...Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl. (...) Credeţi Mie că Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine."* (In. 14, 9-11). Cel ce L-a văzut pe Iisus L-a văzut și pe Tatăl, deci pentru acest lucru icoana trebuie să depășească lumea sensibilă și să intre în sfera concretului. Fiul ca icoană / chip al Tatălui mărturisește dumnezeirea Aceluia. Astfel, raportul dintre Tatăl și Fiul se determină ca între Protochip și Chip. În acest sens – *Chipul Celui nevăzut* – este arătat lumii prin chipul istoric al lui Iisus; Tatăl se arată pe Sine în Fiul. În acest context, cuvântul „chip" înseamnă descoperire a Tatălui în și prin Cuvântul Întrupat[3].

---

[2] Pr. Prof. Dr. Ioan RĂMUREANU, *Istoria bisericească universală,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 135-137.

[3] Cf. Pr. Serghei BULGAKOV, *Icoana și cinstirea Sfintelor icoane*, trad. de Paulin Lecca, Ed. Anastasia, București, 2000, pp. 105-110; Pr. Nikolai OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului – Studii de iconologie și arhitectură bisericească,* trad. de Gabiela Ciubuc, Ed. Anastasia, București, 1998, p.17.

În ceea ce privește indescriptibilitatea celei de-a treaia persoane a Sfintei Treimi, a Sfântului Duh, acesta privește nu doar natura divină (gr. *ουσία*) – care este comună celor trei Persoane, ci și ipostasul Sfântului Duh. Lucrarea Sfântului Duh în planul mântuirii omului este foarte mare: El a fost cel care se plimba deasupra apelor primordiale (Fc.1,2); Cel care punea în gura profeților Vechiului Testament cuvintele lui Dumnezeu; El a fost cel care a apărut la stejarul din Mamvri alături de celelalte două Persoane ale Sfintei Treimi. În Noul Testament intervențiile Sfântului Duh nu sunt în nume propriu, ci ca să mărturisească divinitatea Fiului, pe care o au în comun cu Tatăl. Din punct de vedere al formei, reprezentarea iconografică a Sfântului Duh se reduce la aparențele pe care El le alege cu ocazia teofaniilor:

- la Botezul Domnului – sub forma unui porumbel (Mt.3,16-17);
- la Schimbarea la față – sub forma unui nimb de lumină (Mt. 17,5);
- la Cincizecime – sub forma unor limbi de foc (Fapt. 2,3).

A existat și încă mai există în unele biserici, tendința de a reprezenta pe Sfântul Duh sub forma unui porumbel ori de câte ori era vorba de o lucrare de-a Sa. Acestă tendință a fost condamnată de Marele Sinod de la Moscova din anul 1663: *„Sfântul Duh nu este, prin natura Sa, pasăre”*[4], de aceea au stabilit că nu ar trebui să se mai recurgă la

[4] Pr. Nikolai OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului...*, p. 18.

astfel de reprezentări. Sfântul Duh, prin natura Sa este la fel de indescriptibil ca Dumnezeu-Tatăl, Se contopește prin harul necreat cu persoanele omenești, lucrând la restaurarea omului[5].

1. Evoluția iconografică a temei Sfintei Treimi

Pornind de la teofaniile biblice, primele încercări de a reda ceea ce se ascunde și este nepătruns în ființa dumnezeirii, s-au facut cu ajutorul unor simboluri geometrice sau al formelor simbolice corporale. Pictorii caută să găsească în lumea formelor, figuri, care sa exprime cât mai clar unitatea treimică. Așa apare în catacombe un triunghi cu laturile egale, având monogramul lui Iisus Hristos, flancat de A (alfa) si Ω (omega)[6]. Teofania de la stejarul Mamvri (Fc.18,1-8) cunoscută în iconografie sub denumirea de Filoxenia lui Avraam, va ajunge să fie formula consacrată pentru reprezentarea Sfintei Treimi abia în secolul al XI-lea, când întâlnim într-un manuscris al unei Psaltiri grecești[7] o miniatură a acestei scene ce avea deasupra clar exprimat titlul compoziției „Η ΑΓΙΑ ΤΡΙΑΣ”[8]. Putem spune că până

---

[5] Sfântul GRIGORIE Palama, „Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare”, în: ****Filocalia*, vol. 7, trad. de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, pp. 377-378.

[6] Frederick TRISTAN, *Primele imagini creștine...*, pp. 434-437.

[7] Anexe, *Fig. 1.*

[8] Marcel Gheorghe MUNTEAN, „Iconografia Răsăriteană a Sfintei Treimi. Studiu de caz. Icoane Românești”, în: *STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI. THEOLOGIA ORTHODOXA*, LV (2010), 2, p. 238.

în secolul al XI-lea, reprezentările scenei Filoxeniei lui Avraam au cunoscut o evoluție teologică organică. Astfel într-o reprezentare găsită în catacomba „Via Latina" din Roma[9] ce datează din sec. IV, vedem cea mai veche expunere creștină a episodului din *Facere 18,1-8*. În această scenă se poate observa cu ușurință cum Patriarhul Avraam stă sub stejarul Mamvri, având înfățișarea unui bătrân ce are la picioare un vițel încă nejertfit. Din expresia feței și gesticulație se poate constata uimirea lui Avraam. Cei trei bărbați au aproximativ aceeași fizionomie și vestimentație; toți îl salută simultan pe Avraam cu mâna dreaptă. De remarcat este faptul că ei sunt strâns uniți unul de celălalt – ceea ce constituie un laitmotiv al unității naturii lor dumnezeiești. Această reprezentare va deveni corespondentul interpretării *angelologice*[10].

În cadrul reprezentărilor din basilica Santa Maria Maggiore (sec. V)[11] și de la San Vitale – Ravena (sec. VI)[12] se încercă foarte clar reprezentarea simbolică a lui Hristos printr-unul din îngeri. Trebuie precizat faptul că Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, comentând pasajul din *Facere 18,1-8*, conchide că: *„una din cele trei persoane era Domnul Dumnezeu, dar nu Tatăl, ci Logosul, Fiul Său, alături de 2 îngeri trimişi pentru judecata Sodomei de către Altul, care rămîne de-a pururea în cer şi care nu s-a arătat şi nu a vorbit prin El*

[9] Anexe, *Fig. 2.*

[10] Ierom. Gabriel BUNGE, *Icoana Sfintei Treimi a cuviosului Andrei Rubliov*, trad. de diac. Ioan I .Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 23.

[11] Anexe, *Fig. 3.*

[12] Anexe, *Fig. 4.*

singur nimănui niciodată”[13]. Trebuie să precizăm că Sfântul Iustin vorbea unui iudeu, căruia încerca să-i prezinte din taina Sfintei Treimi, de aceea îi arată lui Trifon că Iisus Hristos este deoființă cu Dumnezeu Tatăl, prezentându-i rolul importanat al Fiului în iconomia mântuirii. Din această perspectivă se înțelege modul în care este reprezentată în basilici scena Filoxeniei lui Avraam, cu puternica tendință de identificare a lui Iisus Hristos mai ales prin simbolurile constituente jertfei; aici întâlnim un al doilea mod de interpretare a scenei Filoxeniei, și anume modul *hristologic*.

După perioada iconoclasmului bizantin, Filoxenia lui Avraam cunoaște o nouă interpretare sub influența lui Roman Melodul și Ioan Damaschin, definindu-se o nouă direcție, și anume *trinitară.* Trecerea foarte fină în iconografie de la stilul hristologic la cel trinitar, apare în scena din Capela Palatină a Palatului Normanzilor din Palermo[14] (sec. XII), unde există tendința majoritară din partea cercetătorilor de a identifica în ficere din cei trei îngeri câte un ipostas al Sfintei Treimi. În evoluția acestui model trinitar al reprezentării Filoxeniei lui Avraam, întâlnim un stil frontal – caracterizat mai ales prin egalitea fizică a Persoanelor. Un exemplu în acest sens este o grafură făcută pe ușa altarului bisericii Nașterii Maicii Domnului

---

[13] Sfântul IUSTIN Martirul şi Filozoful, *„Dialogul cu iudeul Trifon”*, în: *P.S.B.*, vol. II, trad. de Pr. Prof. Olimp Căciulă, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980, p. 152.

[14] Anexe, *Fig. 5.*

din Suzdal Rusia[15] (cca. 1230). Un secol mai târziu apare o reprezentare a Filoxeniei lui Avraam, în Rusia, la Novgorod[16], făcută de celebrul Teofan Grecul în jurul anului 1378; caracteristica definitorie a acestei compoziții nu este îngerul central care este reprezentat mai mare decât ceilalți doi, ci nimbul în formă de cruce – pe care apare însemnul „Ω ON"(*Cel ce este*), referință clară la Domnul Iisus Hristos[17]. Masa redată în formă de semicerc simbilizează unitatea și natura comună celor trei îngeri. Scena conține o pecete isihastă –caracteristică mediului bizantin din care venea Teofan[18], dar aparține stilului *hristologic*. Și mai clar pecetea isihastă se evidențiază în cadrul scenei iconografice a episodului din *Facere 18,1-8*, într-o icoană din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, ce se păstrează și astăzi în Muzeul Benaki din Atena[19]. În acestă reprezentare putem observa cum îngerul din mijloc apare cu capul ușor plecat. Iar cele trei personaje sunt înțelese încă de la început ca fiind îngeri/ mesageri; ei sunt reprezentați ca tineri îmbrăcați în veșminte albe, fiind toți egali din punct de vedere al fizionomiei, acestă reprezentare aparținând genului *trinitar.* Gestica celor trei îngeri este determinată de obiectele ce se găsesc în fața fiecăruia. Îngerul din mijloc înclină capul spre cel din stânga (stânga privitorului – n.n),

---

[15] Anexe, *Fig. 6.*

[16] Anexe, *Fig. 7.*

[17] Ierom. Gabriel BUNGE, *Icoana Sfintei Treimi...*, p. 28.

[18] Leonid USPENSKY, *Teologia Icoanei*, trad. de Teodor Baconsky, Ed. Anastasia , București, 1994, pp. 166-167.

[19] Anexe, *Fig.8.*

uitându-se spre acesta; motiv întâlnit și în icoana lui Rubliov, intitulată „Troița"[20].

În ceea ce privește „Troița" lui Rubliov[21], aceasta adâncește sensul metafizic al evenimentului vetero-testamentar, îmbogățind vechile reprezentări ale scenei cu semnificații noi, care depășesc cu mult sensul inițial al episodului bibic din *Facere 18,1-8*. La baza operei lui Andrei Rubliov stă, după cum bine evidențiază Vasile Florea, dogma hristologică și dogma trinitară, ambele fiind atât de dezbătute de către Sinoadele Ecumenice[22]. Chiar dacă trecuseră mai bine de 10 secole de când se formulase dogma Sfintei Treimi, Rubliov reușește să redea răspunsului ortodox o reprezentare pe măsura dogmei trinitare conform căreia: *„Dumnezeu este unul în ființă și întreit în Persoane"*[23]. Rubliov a reușit să pună pe fiecare din cei trei îngeri în legătură cu una din Persoane Sfintei Tremi.

Cu toate că geniul artistic și teologic al lui Rubliov a făcut să apară o astfel de valoroasă reprezentare a Sfintei Treimi; vedem din epistola intitulată *„Cuvinte de răspuns la erezia ereticilor novgorodeni"* a Sfântului Iosif de Volokolamsk,

---

[20] În Rusia se găsesc astfel de reprezentări, ce datează din sec. XIV-XV, fapt pentru care afirmăm că este posibil ca Rubliov să fi cunoscut acestă reprezentare a Sfintei Treimi. Cf. Engelina SMIRNOVA, *Moscow Icons 14 th -17 th centuries*, Published by Aurora Art, Leningrad, 1989, p. 270; Marcel Gheorghe MUNTEAN, „Iconografia Răsăriteană a Sfintei Treimi...", p. 240.

[21] Anexe, *Fig. 9*.

[22] Vasile FLOREA, *O istorie a artei ruse*, Ed. Meridine, București, 1979, pp. 156-157.

[23] Arhid. Prof. Dr. Ioan ZĂGREAN, Pr. Prof. Dr. Isidor TODORAN, *Teologia Dogmatică*, ediția a II-a, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 97.

că între secolul XIV și începutul secolului al XVI a existat o grupare iudaizantă care nega Biserica, Tainele, ierarhia și doctrina ei, refuzau de asemenea Sfânta Treime și prin extensie icoana Sfintei Treimi[24], această grupare susținea *„că nu se cuvine să reprezentăm în Sfintele icoane Treimea Sfântă și de o Ființă, deoarece Avraam L-ar fi văzut pe Dumnezeu dimpreună cu doi Îngeri, iar nu Treimea"*[25]. Împotriva acestor erezii a oferit răspuns atât Sinodul din 1551, cât și Sfântul Iosif de Volokolamsk. Răspunsul acestuia din urmă poartă pecetea teologiei Sfinților Părinți, arătând că lui Avraam i s-au arătat trei bărbați, cărora li se adresase cu „Doamne", oferindu-le tuturor aceiași cinste: *„Îngerii sunt așezați pe tron – prin aceasta evidențiindu-se statutul împărătesc, domnesc și stăpânitor al lor. Capetele lor sunt conturate aureole-cununi, cercul fiind însemnul care arată spre Pricina tuturor și a toate, spre Dumnezeu"*[26]. Este foarte probabil ca aceste dispute să fi condus la decizia țarului Ivan cel Groaznic, ca la Sinodul Stoglav să certifice cinstirea sfintelor icoane, iar icoanele pictate de Rubliov – să fie menționate ca normative, intrând aici și celebra reprezentare a Sfintei Treimi.

În ceea ce privește data la care Andrei Rubliov pictează celebra „Troiță", cercetătorii nu s-au pus de acord, oscilând între 1411 și 1427[27]. Este surprinzător cum tocmai,

---

24 Leonid USPENSKY, *Teologia Icoanei*, p. 167.

25 Sfântul IOSIF de Volokolamsk, *Epistolă către iconar,* trad. de Evdochia Savga, Ed. Sofia, București, 2011, p. 144.

26 Sfântul IOSIF de Volokolamsk, *Epistolă...,* pp. 172-173.

27 Pr. A. OSTRAPOV, M. SCOROBEȚ, V. LASAREV sau Georges AROUT, susțin anul 1411 ca dată la care ar fi fost pictată icoana Sfânta Treime. Cf. Ierom. Irineu CRĂCIUNAȘ, „Andrei Rubliov", în: *Mitropolia*

în niște ani așa de negri și triști[28], s-a născut opera cea mai luminoasă și mai armonioasă vechii picturii rusești: „Troița" lui Rubliov. Aceasta reprezintă încununarea unei cariere închinate lui Dumnezeu și semenilor, reprezintă dovada clară a sinergiei dintre omul duhovnicesc și Prototip; Troița este o revelație, devenind normativă în canonul reprezentării Sfintei Treimii în iconografie. Cu toate Rubliov și-a făcut o parte din ucenicie pe lângă Teofan Grecul, pictând alături de acesta în 1405 biserica Buna Vestire din Kremlin[29]; comparată cu opera lui Teofan, pictura lui Rubliov degajă o mare liniște, mișcarea e reținută, culorile sunt clare, în tematica lui existând mai multe motive ale iertării și ale intervenției divine în favoarea păcătoșilor[30], în acest sens identificându-se mai mult cu

---

Moldovei și Sucevei, 3-4 (1961), p. 245. Alți autori precum Ierom. Gabriel BUNGE, aduc în adiscuție o altă perioadă cuprinsă între 1425-1427, agumentînd pe baza unor observații de ordin stilistic că *Troița* lui Rubliov a fost pictată spre slava Sfîntului Serghie, și de aceea se consideră că ea ar fi fost realizată în momentul în care Rubliov lucra la pictarea Lavrei Sfânta Treime, construită de Nikon în amintirea părintelui său spiritual, Sfîntul Serghie de Radonej. Cf. Gabriel BUNGE, *Icoana Sfintei Treimi...*, pp. 57-58.

[28] Redăm aici doar câteva date cu privire la istoria acelor vremuri: a) Rușii veneau după două secole de asuprire mongolă, din 1207 și până în 1380; b) distrugerea multor mănăstiri de către mongoli: Măn. Androniev în 1392 , în 1408 a fost arsă chiar mănăstirea de metanie a monahului Andrei Rubliov – Măn. Sfântul Serghie; c) luptele interne existente între conducătorii principateleor cnezate etc. Cf. Dmitri S. LIHACIOV, *Prerenașterea rusă*, trad. de Corneliu Galopenția, Ed. Mediane, București, 1975, p. 36; Pr. Lect. Gheorghe PISTRUI, „Sfînta Treime și iconomia divină (Despre icona pictorului Andrei Rubliov)", în: *Mitropolia Ardealului*, 9-10 (1961), p. 543.

[29] Gabriel BUNGE, *Icoana Sfintei Treimi...*, p. 54.

[30] Dmitri S. LIHACIOV, *Prerenașterea...*, p. 181.

Daniil Ciornâi – despre care Sfântul Iosif de Volokolamsk ne spune că nu era doar mentorul lui Andrei, ci și prietenul și fratele lui de metanie. Trebuie subliniat că pe lângă pregătirea artistică, cu infuențele ei bizantine și locale, unul din factori care stau la baza creației lui Rubliov și care a fecundat din plin talentul său artistic creator este tocmai propria trăire religioasă, și concepția clară a asumării vieții monahale și a condiției de despătimire și de desăvârșire la care este chemat omul. Rubliov a fost fiul spiritual al Sfântului Nikon de Radonej – ilustru reprezentant al curentului isihast din Rusia. În mediul în care a lucrat Rubliov erau bine cunoscute ideile palamite. Bizantinologul rus Alexander Vasiliev arată că influența ideilor morale și teologice din învățătura lui Grigorie Palama s-a resimțit în Rusia încă de la jumătatea secolului al XIV-lea și a continuat până în secolul al XVI-lea, astfel activitatea creatoare a lui Rubliov a coincis cu perioada de influență a ideilor palamite[31].

Înainte de a trece la analiza mesajului teologic cuprins se Andrei Rubliov în icoana Sfintei Treimi, vom face o scurtă observație de ordin exegetic. Astfel, apelativul folosit de Avraam pentru a-se adresa celor trei „Oameni", este redat de ediția Sinodală a Sfintei Scripturi atât prin „Doamne" (Fac.18,3), cât și prin „Stăpânul meu"(Fc.18,27); dar în textul original este folosit în ambele situații ebraicul „ אֲדֹנָי "– Adonai – acest cuvânt va deveni în Vechiul

[31] Alexander A. VASILIEV, „Андрей Рублев и Григорий Палама (Andrey Rublev i Grigoriy Palama)", în: *Журнал Московской Патриархии (Jurnal Moskovsko Patriarhii)*, 10 (1960), p. 33.

Testament, dintr-un atribut al lui Dumnezeu, numele propriu al Acestuia (Is. 6,1)[32]. Din această mică observație observăm că Avraam se adresează celor trei printr-un nume comun, Adonai. Deși vorbește cu toți deodată, preferă să-i numească nu individual – după ipostasurile lor, ci după natura lor comună. Acest lucru l-a înțeles și Andrei Rubliov: „Troița” sa fiind bazată pe un eveniment real din punct de vedere al istoriei Vechiului Testament, ce semnifică totodată începutul făgăduinței mântuirii lumii[33].

În ceea ce privește compoziția „Troiței” lui Rubliov, aceasta este gândită pe principiul cercului și al inelului. Inelul îi cuprinde pe cei trei îngeri în profunzime, într-o proiecție pe orizontală; iar cercul îi înconjoară pe cei doi îngeri din extremități, angrenând întreaga compoziție într-o secțiune verticală[34]. Această metodă compozițională folosită de Rubliov are implicații în câmpul teologic al icoanei:

- proiecția pe orizontală marchează în plan dogmatic circumscrierea, dar și comuniunea dintre cei trei îngeri;
- iar proiecția pe verticală marchează ipostasul lor divin, legătura dintre om și divinitate.

Înălțarea duhovnicească a omului se face pe verticală, iar cea intelectuală pe orizontală, de aici vine și expresia

---

[32] Pr. Prof. Dr. Athanasie NEGOIȚĂ, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Credința Noastră, București, 1992, p. 11.

[33] Vladimir LOSSKY, Leonid USPENSKY, *Călăuziri în lumea Icoanei*, trad. de Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2006, p. 216.

[34] Nikolai Mihailovici TRABUKIN, *Sensul Icoanei*, trad. de Vladimir Bulat, Ed. Sofia, București, 2008, pp. 240-241.

„orizontul cunoașterii”. În plan vertical înaintezi cu inima (cu sințămintele), iar în plan orizontal înaintezi cu mintea (rațiunea/gândirea). Unindu-le pe acestea într-o simbioză deplină, va rezulta împăcarea sau liniștea (gr. *hesychia*), realizeazându-se împărtășirea omului de energiile necreate ale lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere icoana lui Rubliov unește ceea ce este material cu ceea ce este imaterial, unește transcendentul cu imanentul, Treimea cu unitatea ipostatică, divinul cu umanul.



Principiul cercului (fond negru cu săgeți albastre) și al inelului (fond verde cu săgeți roșii), folosit de Andrei Rubliov în compoziția icoanei Sfânta Treime.

Întreaga compoziție are o articulare triplă, tema primei părți (partea din stânga icoanei) este similară cu cea de-a treia parte (cea din dreapta). Partea stângă a inelului compozițional se prezintă ca o mișcare moderată, marcată foarte subtil prin răsucirea feței îngerului spre centru. Mișcarea foarte fină a acestuia este foarte greu de observat, mai ales pentru că formele statice din planul secund, precum toiagul pe care-l ține în mână, acesta fiind într-o

poziție de verticalitate. Cercetările moderne de analiză a limbajului mimico-gestual lasă să se întrevadă că o poziție a capului aplecată spre stânga denotă ascularea și primirea cu încredere a mesajului transmis de interlocutor[35] / interlocutori – în cazul de față. Din poziția pe care o adoptă înțelegem ceea ce s-a spus de Apostolul Pavel în Epistola către Filipeni: *„S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte pe cruce."* (Filip. 2,8).

În ceea ce privește a treia secțiune a icoanei, sau partea din dreapta a compoziției, aceasta reflectă ca o oglindă motivul primei teme, dar cu mici modificări. Figura îngerului din dreapta este mult mai dinamică; acest lucru se vede în curbarea intensă, în cutele veșmintelor. Mișcarea se repetă în pantă abruptă, curbată spre centru de greutate al cercului imaginar, care coincide cu blidul ce este binecuvântat de îngerul din mijloc. Planul secund al acestei părți este reprezentat de toiagul ce este poziționat în plan înclinat[36]. Cârjea/toiagul, pe care fiecare înger din icoană îl are în mână, este colorat în roșu ca sângele, indicând că îngerii folosesc Atotputernicia lor, puterea lor cerească pentru înfăptuirea țelurilor fericite ale iconomiei, și pentru mântuirea oamenilor.

Partea centrală a icoanei prezintă o temă elaborată spiraliform unitară, și spunem acest lucru pentru că înclinarea îngerului este subliniată de răsucirea copacului, care nu este altceva decât reprezentarea stejarului din

---

[35] Allan PEASE, *Limbajul Trupului*, trad. de Alexandru Szabo, Ed. Polimark, București, 1997, pp. 97-98.

[36] Nikolai Mihailovici TRABUKIN, *Sensul Icoanei*, p. 241.

Mamvri. Capul puternic plecat al îngerului din planul central este scos în evidență tocmai de coroana copacului, orientată simetric într-un unghi de 45^0. Dacă coroana copacului respectă poziția înclinată în același unghi cu capul îngerului central, trebuie spus și că poziția corpului reflectă orientarea pe verticală a trunchiului copacului. Stejarul dim Mamvri este un arbore plin de semnificații, unii autori precum Tomas Spidlik, Marko Rupnik și Michel Quenot, merg până într-acolo încât sugerează că acest arbore ar fi cel din care protopărinții au fost opriți să mănânce roade, arborere care-i este înfățișat Evei ca absolut divin (Fc.3,6)[37]. Dorința de a devenii asemeni lui Dumnezeu era o înșelătorie adusă de Lucifer, pentru că omul deja fusese creat după chipul lui Dumnezeu și într-un proces de asemănare cu El (Fc.1,27), astfel rodul acestui arbore a adus moartea.

În ceea ce privește planul superior al icoanei, nu se mai poate vorbi de o simetrie, aici este reprezentat în plan secund cortul lui Avrram și Muntele Moria. Cortul lui Avrram este interpretat de către unii autori ca fiind un simbol al Bisericii. Cele două caturi ale cortului reprezintă simbolul unirii pământului cu cerul, Biserica pământească și Biserica cerească sub conducerea singurului Mijlocitor și Unicul ei Cap: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Paleta de culori a icoanei, aceasta este uluitoare prin armonia creată, neexistând culori saturate. Rubliov a evitat

---

[37] Cf. Tomas SPIDLIK, Marko I. RUPNIK,*Credință și icoană*, trad. de Ioan Milea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 29; Michel QUENOT, *Sfidările Icoanei...*, p. 127.

folosirea culorilor sonore, acoperământul cromatic este înrâurit de nuanțe fine; contrapunctul cromatic este subtil nuanțat, bazându-se pe culoare și nu pe efect de lumină.[38]

Centrul teologic de greutate al icoanei gravitează în jurul jertfei euharistice (gr. ευχαριστίες), al jertfei de mulțumire de împăcare a omului cu Dumnezeu. În ecuația mântuirii, rolul central îl joacă Întruparea Fiului lui Dumnezeu, derivând de aici toate coordonatele axiologice ale dogmei hristologice, dar cu precădere chenoza. „Troița" lui Rubliov desăvârșește dimensiunea iconică a versiunii tradiționale, descoperind treptat caracterul descriptiv al episodului veterotestamentar de la Stejarul Mamvri. Icoana lui Rubliov înglobează și relevă noi semnificații teologice, de acestă dată nou-testamentare, așa după cum bine sesiza Sorin Dumitrescu: *„Troica lui Rubliov scrie iconic teologia paulină a lui Hristos, întemeiată pe Jertfa de pe Cruce și pe Sângele vărsat pe Cruce"*[39].

„Troița" lui Rubliov ne cheamă la o teologie foarte subtilă, cu toate că simplitatea scenei îi face pe anumiți cercetători să se limiteze la aspectele exterioare ale lucrării, fără să mai încerce să înțeleagă taina cuprinsă în acestă icoană, un astfel de exemplu este și John Baggley, care afirma: *„În acestă icoană, Rubliov a redus drastic detaliile tradiționale legate de acestă temă și s-a concentrat pe figurile celor trei îngeri. Avraam, Sara, slujitorii și alte detalii sunt eliminate. (...) În centrul atenției sunt cei trei îngeri, grupați în*

---

[38] Nikolai Mihailovici TRABUKIN, *op. cit*, p. 245.
[39] Sorin DUMITRESCU, *Noi și icoana*, Ed. Anastasia, București, 2010, p. 44.

jurul mesei, cu potirul de jertfă în mijloc" [40]. Meritul lui Rubliov este acela de transpunere a unei ecleziologii în cheie treimică, în jurul căreia planează Sfânta Liturghie, ca act euharistic; în acest sens, se poate întrevedea cu ușurință cum poziția corpurilor (a se privi de la picioare către față îngerii din extremități – n.n.) lasă să se observe forma unui potir, iar dacă ținem cont că cei trei îngeri se află într-o mișcare circular-simetrică, acest potir îi angrenează pe toți. Potirul are semnificații simbolice: „paharul/cupa suferințelor" (Mt.20,22-23), „cupa păcatelor și nelegiuirilor" (Lc.11,39), „cupa zbuciumului din Ghetsimani și al patimilor" (Mc.14,36) și ultima cupă care le ia asupra ei pe toate acestea „cupa euharistică" (Mt.26,27-28)[41]. Potirul reprodus de Rubliov este potirul euharistic despre care Iisus spune: *„Beţi dintru acesta toţi, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă spre iertarea păcatelor."* (Mt. 26,28). Hristos este Jertfa înaintată Tatălui în Sfânta Sfintelor, Potirul prin care s-a adus Jerfa euharistică, de împăcare a umanității cu Dumnezeu (Evr.9,23-28), de aceea reprezentarea lui Rubliov este una noutestamentară, este una care prezintă o teologie ancorată pe Liturghie și pe Sfânta Jertfă Euharistică[42]. Troița lui Rubliov este înrâurită de profunzimea ideilor ce trimit la săvârșirea Liturghiei Cerești chiar în sânul Prea Sfintei Treimi.

---

[40] John BAGGLEY, *Porți spre veșnicie – Icoanele și semnificația lor duhovnicească*, trad. de Ioana și Florin Caragiu, Ed. Sophia, București, 2004, p. 199.

[41] Ion V. PARASCHIV, „Conținutul Teologic al icoanei Sfînta Treime de Andrei Rubliov", în: *Ortodoxia,* 3 (1973), p. 457.

[42] Sorin DUMITRESCU, *Noi și icoana*, pp.43-46.

Cuvântul „liturghie” vine din limba greacă și înseamnă „lucrare publică”. Anumite detalii din icoana lui Rubliov trimit la un astfel de scenariu litrurgic: masa, potirul, binecuvântarea făcută de unul din îngeri – trimite la epicleza Sfântului Duh. Toate acestea reprezintă o descoperire a „Liturghiei cerești” – în care Jertfa euharistică începută din veșnicie în sânul Sfintei Treimi se continuă pururea[43].

Ținând cont de acestă erminie euharistică a „Troiței” lui Rubliov, putem identifica mult mai ușor ipostasul fiecărei Persoane și locul pe care îl ocupă în ansamblul compozițional. În ceea ce privește Persoana Sfântului Duh, nu există diferențe de interpretare, Acesta fiind identificat în unanimitate în partea dreaptă a icoanei[44]; veșmântul lui este străveziu, iar acest lucru ne trimite la renașterea, transfigurarea naturii și a cosmosului ce se face prin sfințire, acestă culoare este un simbol al regenerării spirituale.

După cum vedem din icoană, îngerul din mijloc se apleacă alături de Sfântul Duh spre îngerul din stânga, binecuvântând totodată jertfa adusă. Ori dacă acestă jertfă simbolizează Jertfa Mântuitorului Iisus este de la sine înțeles că îngerul central nu poate fi identificat decât cu Persona Tatălui. Trăsăturile îngerului din stânga și al celui central sunt aproape identice. Şi totuşi privirea şi gestul lor exprimă maniera proprie în care fiecare dintre ei este implicat în misterul Răscumpărării. Mâna îngerului central

[43] Leonid USPENSKY, *Teologia Icoanei*, p. 180.

[44] Cf. Sorin DUMITRESCU, *Noi și icoana*, p. 45; Ion V. PARASCHIV, „Conținutul Teologic al icoanei...”, p. 466; Tomas SPIDLIK, Marko I. RUPNIK, *Credință și icoană*, p. 33; Michel QUENOT, *Sfidările Icoanei...*, p.128.

desemnează cupa; ea sugerează sacrificiul, și invită la acesta. Dar acest gest al mâinii este mai degrabă schițat decât afirmat, nu este un gest deschis, ci un gest reținut, de evidențiat este privirea, încărcată de tristețe, care se întoarce[45].

Iubind pe Fiul, Tatăl face întoarcerea capului înspre Fiul, parcă mâhnit pentru El, și în același timp înclinânduse în fața jertfei Lui răscumpărătoare. Tatăl arată cu mâna spre jertfă, ca la mijlocul care urmează să elibereze pe om din toate urmările nefaste ale păcatului. Îngerul din partea stângă (pentru cel ce privește icoana – n.n.) este reprezentarea Persoanei Fiului lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii. El este înfățișat nu numai ca fiind gata să primească propunerea Tatălui ca să se aducă pe Sine jertfă, ci ca și când ar fi împlinit acestă propunere[46]. Tatăl binecuvintează Sângele Fiului Său, ochii Tatălui fiind țintiți la ipostaza euharistică a lui Iisus. În acest fel icoana „Sfânta Treime" a lui Andrei Rubliov are un adânc înțeles legat de iconomia mântuirii, înfățisând în chip simbolic acțiunea mântuirii noastre; creația lui Rubliov poartă în sine pecetea netemporalității și a veșniciei[47].

Din cele expuse până aici nu putem conchide că înțelegem pe deplin taina „Troiței" rubleviene, ci doar că reușim să vedem că această expunere iconografică concen-

---

[45] Lev GILLET, „Semnificația spirituală a icoanei Sfânta Treime a lui Andrei Rubliov", în: *Contact*, 116 (1981), http://www.ceruldinnoi.ro/print/Pr_Lev%20Gillet%20Trinite.htm, accesat la 15. 10.2016.

[46] Ion V. PARASCHIV, „Conținutul Teologic al icoanei...", p. 465.

[47] Sorin DUMITRESCU, *Noi și icoana*, p. 46.

trează în sine întreaga istorie a mântuirii omului. „Troița” lui Rubliov este interpretată diferit de fiecare vizitator al galeriei Tretiakov din Moscova, iar un element important pentru o interpretare corectă este conștientizarea faptului că acestă icoană a avut destinație cultică, și mai mult decât atât: că a fost icoană prăznicară a Cincizecimii[48]. Trebuie specificat că la origine, Rubliov a pictat îngerul din stânga (identificat prin ipostasul Fiului) ca având mâna dreaptă închisă, numai degetul arătător trimitea pe deasupra potirului spre Duhul, așa după cum au stabilit restauratorii acestei icoane[49], acest gest de „trimitere” a fost retușat prin secolul XVI datorită faptului că icoana cunoscuse o degradare. Iar dintr-un semn inițiat de trimitere devine un gest de „binecuvântare” – după cum apare și în reprezentările Sfintei Treimi existente înainte de Rubliov. Astfel, gestul Fiului de trimitere spre Duhul, face ca centrul de greutate al întregii compoziții să fie plasat, nu pe Fiul ci pe Sfântul Duh! Astfel se înțelege și gestul Tatălui care ridică mâna Sa dreaptă spre a binecuvânta pe atât potirul cât și pe Duhul Sfânt[50].

Privită dintr-o astfel de perspectivă, „Troița” rubleviană se relevă prin cheia ioaneică a trimiterii Sfântului Duh în lume, de către Tatăl, la rugămintea Fiului (In. 14,16). Trimiterea Sfântului Duh și lucrarea Acestuia asupra lumii este tema centrală pe care insistă ierom. Gabriel Bunge[51],

---

[48] Gabriel BUNGE, *Icoana Sfintei Treimi...*, p. 75.
[49] Asupra icoanei *Sfintei Treimi* a lui Andrei Rubliov s-a făcut un amplu proces de restaurare între anii 1906 – 1918 – n. n.
[50] Gabriel BUNGE, *Icoana Sfintei Treimi...*, p. 86.
[51] Gabriel BUNGE, *Icoana Sfintei Treimi...*, pp. 84-95.

el dorește să arate că lucrarea fiecărei Persoane a Sfintei Treimi se face în mod personal, dar nu subiectiv, ci printr-o permanentă conclucrare existentă în sânurile Treimii.

Concluzii

Motivul biblic al Filoxeniei lui Avraam, nu a fost receptat încă de la la început ca reprezentare iconografică a Sfintei Treimi. Observăm cum din sec. al VI –lea scena s-a putut desprinde de acest context veterotestamentar, pentru a fi plasată alături de alte imagini veterotestamentare într-un cadru eminamente hristologic. Odată cu sec. al X-lea, observăm o autonomie din ce în ce mai mare a reprezentării celor trei oaspeți ai lui Avraam, care apar de acum reprezentați doar sub formă de îngeri; de asemenea nou este și titlul „ΑΓΙΑ ΤΡΙΑΣ" – pe icoanele grecești (vezi: sau „Троица"– după cum apare în reprezentările rusești. Încă din sec. XV, Avraam și Sarra încep să dispară din reprezentări, fapt care denotă o nouă cheie de interpretare a evenimentului de la stejarul Mamvri, care nu mai este văzut strict prin optica din *Facere 18*.

Conținutul teologic al „Troiței" lui Rubliov înglobează și din textele Noului Testament; iar aşa cum vedem din gestul pe care Fiul Îl face către Tatăl, înțelegem semnificaţia următorului verset: *„Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac*" (In. 14,16). Așadar, dialogul nonverbal intratrinitar, expus de Rubliov în icoana sa, are în centru lucrarea de sfințire a lumii; lucrare ce poartă următoarele valențe:

- Tatăl primește Jertfa de răscupărare a lumii prin *scump Sângele lui Hristos* – reprezentat simbolic de potirul aflat pe masă. Jertfa lui Hristos nu putea fi posibilă fără Întrupare. Prin Întrupare înțelegem și kenoza. Iar în ceea ce privește Jertfa pe Cruce, aceasta nu putea fi desăvârșită dacă Hristos nu învia (In. 20,1-19).
- Trimiterea Sfântului Duh, asupra lumii la Cincizecime, de Tatăl, la rugăciunea Fiului. El – Duhul Sfânt va continua lucrarea începută de Hristos (In. 14,26).

Duhul este trimis pentru a fi în veac alături de cei ce cred învățătura lui Hristos, dar nu va vorbi de la Sine, ci va spune numai cele ce aude (In.16,13), pentru că așa cum Fiul a vestit ceea ce a cunoscut de la Tatăl (In.15,15), așa și Duhul va lua și ne va vesti din ceea ce este Fiul (In. 16,14), adică în cele din urmă iarăși din Tatăl; fiindcă, spune Mântuitorul că *toate ale Tatălui sunt ale Mele* (In. 16,15).

În contextul de față, lucrarea de mântuire a lumii se exprimă cel mai bine astfel: Tatăl – este Creatorul, Fiul – este Mântuitorul, iar Sfântul Duh este Sfințitorul lumii. Dacă lucrarea Tatălui a fost făcută vizibilă, în mod concret istoriei, fără de care aceasta din urmă nu ar fi existat; de asemenea și lucrarea *mântuitoare* a Fiului, prin care omul poate din nou să acceadă la asemănarea cu *Cel după al Cărui Chip a fost creat* (Fc.1,26), a fost realizată, rămânând doar lucrarea *sfințitoare* a Duhului să acționeze în istorie; lucru pe care Rubliov îl înțelege si-l exprimă sub forma unei reprezentări de geniu.

ANEXE



Fig. 1. ***Sfânta Treime – miniatură din 1092***



Fig. 2. ***Filoxenia lui Avraam, Via Latina – Roma (sec. IV)***



Fig. 3. ***Filoxenia lui Avraam în mozaicul de la Santa Maria Maggiore (sec. V)***



Fig. 4. ***Filoxenia lui Avraam în mozaicul de la San Vitale din Ravenna (sec. VI)***



Fig. 5. ***Detaliu – cei trei îngeri – și scena Filoxeniei lui Avraam din Capela Palatină a Palatului Normanzilor din Palermo (sec. XII)***



Fig. 6. ***Reprezentarea Sfintei Treimi, Suzdal – Rusia (1230)***

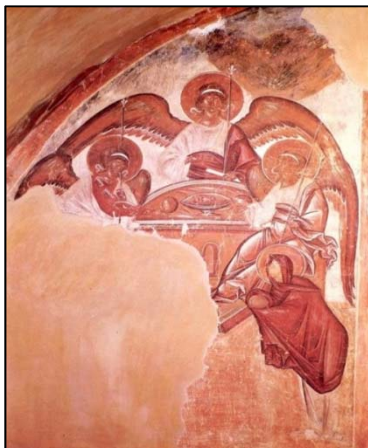


Fig. 7. ***Filoxenia lui Avraam din Catedrala Schimbării la Față din Novgorod (sec. XIV)***



Fig. 8. ***Icoana Sfintei Treimi, (sec. al XIV-lea)***



Fig. 9. ***Troița lui Rubliov (1411/1427)***

„... Şezând în mijlocul învăţătorilor" (Lc. 2, 46) – Episodul biblic reflectat în iconografia ortodoxă

Pr. Conf. dr. Ilie Melniciuc-Puică
Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae"
Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași

Introducere

Perioada copilăriei reprezintă pentru fiecare persoană un moment al începuturilor, prin care sub ocrotirea părinților, copilul și mai apoi adolescentul dobândește prin exemplu personal și prin educație adecvată deprinderi și cunoștințe necesare pentru integrare responsabilă în societate. Marilor personalități antice, în momentul în care au ajuns la apogeul unei cariere de excepție, li s-au scris biografii reale sau romanțate, prin care să fie evidențiate calitățile intelectuale și morale încă din copilărie[1].

[1] Recent a apărut ipoteza cercetătorului Allen Brent (*The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Brill, Leiden, Boston, Koln, 1999, p. 74-75) care afirmă că vieților Cezarului

Pornind de la afirmația Sfântului aghiograf care a scris Evanghelia a treia din canonul Noului Testament, că „a[u] încercat să alcătuiască o istorisire despre faptele deplin adeverite între noi, Aşa cum ni le-au lăsat cei ce le-au văzut de la început şi au fost slujitori ai Cuvântului" (Lc. 1,1-2), constatăm adevărul scrierii bazat pe martorii oculari ai vieții Mântuitorului Hristos. Din perspectiva primelor două capitole ale Sfintei Evanghelii după Luca, între cei ce „le-au văzut de la început" (Lc. 1,2) se găsește Maica Domnului, care a putut relata cel mai fidel momentele copilăriei Domnului Iisus Hristos, după ce „păstra aceste cuvinte, punându-le în inima sa" (Lc. 2, 19; cf. 2,51).

Între momentul prezentării Pruncului înaintea Domnului, la Templu şi episodul privind călătoria lui Iisus la Ierusalim (Lc 2,40-51), se găseşte un rezumat de credinţă, prin care Sf. Luca obişnuieşte să introducă noi secvenţe în descoperirea vieţii Mântuitorului. Totodată, acest rezumat vine să acopere o perioadă asupra căreia autorul evangheliei a treia nu are suficiente informaţii, sau – mai corect spus – are informaţii adiacente, care nu sunt necesare unui cititor din lumea păgână, pentru edificarea în credinţă. De aceea, cei ce au considerat că Sf. Luca nu a primit toate informaţiile de la martorii oculari ai Domnului – şi, zic ei,

și a Iluștrilor bărbați din lumea greco-romană a constituit motivul principal al inserării din partea Sf. Ev. Luca a episodului cu Iisus la 12 ani (Lc 2, 41-52). A vedea doar ideea unui manifest politic antiroman, „fabricat" de creștini ca răspuns al divinității reale a lui Iisus, față de divinitatea pretinsă a Cezarului reprezintă o formă de decredibilizare a mesajului inspirat al Scripturii și sugestia unui substitut religios și literar mimetic.

implicit de la Maica Domnului – contestă obiectivitatea istorică a evanghelistului, care nu aminteşte de cruzimea lui Irod cel Mare, care *„căuta să ia sufletul Pruncului"* (Mt 2,20), de fuga în Egipt şi de revenirea în Galileea, pe vremea domniei lui Arhelau în Iudeea. Totodată, faptul că Sf. Luca nu aminteşte direcţia unde s-au îndreptat Iosif, Maria şi Pruncul după momentul prezentării la Templu, nu poate constitui o piedică insurmontabilă pentru edificarea credinţei, deoarece aghiograful insistă mai ales asupra simbiozei trup-duh în creşterea Pruncului, faţă de prezentarea primejdiilor amintite în Evanghelia după Matei.

Încheierea periplului din Iudeea, declanşat de recensământul lui Quirinius în cetatea Betleem, are loc în Nazaret, cetatea de rezidenţă a lui Iisus (Lc 2,39). Şi Sf. Matei aminteşte acelaşi oraş de rezidenţă, aparent un domiciliu forţat acceptat după întoarcerea din Egipt (Mt 2,22-23).

1. Interpretarea textului

Relatarea lucană punctează un eveniment inedit în viaţa Mântuitorului, anume pelerinajul la Ierusalim, cu prilejul Paştilor, la vârsta de 12 ani.

	Evanghelia după Luca (trad. Sinodală 1988)	**ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ (http://en.katabiblon.com/)**
41	Şi părinţii Lui, în fiecare an, se duceau de sărbătoarea Paştilor, la Ierusalim.	Καὶ ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ᾽ἔτος εἰς Ἰερουσαλὴμ τῇ ἑορτῇ τοῦ Πάσχα.
42	Iar când a fost El de doisprezece ani, s-au suit la Ierusalim, după obiceiul sărbătorii.	Καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα, ἀναβαινόντων αὐτῶν εἰς Ἱεροσόλυμα κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς.

	Evanghelia după Luca (trad. Sinodală 1988)	**ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ (http://en.katabiblon.com/)**
43	Şi sfârşindu-se zilele, pe când se întorceau ei, Copilul Iisus a rămas în Ierusalim şi părinţii Lui nu ştiau.	καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας, ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτούς, ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ·
44	Şi socotind că este în ceata călătorilor de drum, au venit cale de o zi, căutându-L printre rude şi printre cunoscuţi.	νομίσαντες δὲ αὐτὸν ἐν τῇ συνοδίᾳ εἶναι, ἦλθον ἡμέρας ὁδόν, καὶ ἀνεζήτουν αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενέσιν καὶ ἐν τοῖς γνωστοῖς·
45	Şi, negăsindu-L, s-au întors la Ierusalim, căutându-L.	καὶ μὴ εὑρόντες αὐτόν, ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ, ζητοῦντες αὐτόν.
46	Iar după trei zile L-au aflat în templu, şezând în mijlocul învăţătorilor, ascultându-i şi întrebându-i.	Καὶ ἐγένετο, μεθ'ἡμέρας τρεῖς εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ, καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων, καὶ ἀκούοντα αὐτῶν, καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς.
47	Şi toţi care Îl auzeau se minunau de priceperea şi de răspunsurile Lui.	Ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ.
48	Şi văzându-L, rămaseră uimiţi, iar mama Lui a zis către El: Fiule, de ce ne-ai făcut nouă aşa? Iată, tatăl Tău şi eu Te-am căutat îngrijoraţi.	Καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐξεπλάγησαν καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ, Τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως; Ἰδού, ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε.
49	Şi El a zis către ei: De ce era să Mă căutaţi? Oare, nu ştiaţi că în cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu?	Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς, Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; Οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;
50	Dar ei n-au înţeles cuvântul pe care l-a spus lor.	Καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς.
51	Şi a coborât cu ei şi a venit în Nazaret şi le era supus. Iar mama Lui păstra în inima ei toate aceste cuvinte.	Καὶ κατέβη μετ'αὐτῶν, καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρέτ· καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς. Καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

	Evanghelia după Luca (trad. Sinodală 1988)	**ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ (http://en.katabiblon.com/)**
52	Şi Iisus sporea cu înţelepciu-nea şi cu vârsta şi cu harul la Dumnezeu şi la oameni.	Καὶ Ἰησοῦς προέκοπτεν ἐν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

Ni se confirmă că Pruncul a crescut şi s-a dezvoltat armonios atât din punct de vedere fizic cât şi psihic (prin termenii *„creştea ... umplându-se de înţelepciune”* şi *„harul lui Dumnezeu era asupra Lui”),* fără a se sugera că depăşea înţelepciunea şi statura copiilor de vârsta Sa, cum obişnuiau scriitorii de basme şi mituri să sugereze superioritatea vreunui erou sau zeu[2]. Precizarea că *„harul lui Dumnezeu era asupra Lui”* se doreşte a fi o pregătire a cititorului privind momentul Botezului de la Iordan, unde *„S-a coborât Duhul Sfânt peste El, în chip trupesc”* (Lc 3,22).

Pietatea părinţilor lui Iisus este sublinată prin expresia *„părinţii Lui, în fiecare an, se duceau la sărbătoarea Paştilor, la Ierusalim*” (Lc 2, 41). Prin această propoziţie Sf. Luca face joncţiunea cu evenimetul premergător sumarului din Lc 2, 40, înnodând relatarea despre Maria, Iosif şi Iisus cu Ierusalim şi Templul de aici.

---

[2] Dintre personalităţile iudaice remarcate public încă de la 12 ani amintim pe Samuel, care la vârsta aceasta a început a profeţi (cf. Flavius JOSEPHUS, *Antichităţi iudaice,* cărţile I-IX, vol. I, V, 10,4, traducere şi note de I. ACSAN, Ed. Hasefer, Bucureşti, 1999, p. 289. J. H. de JONGE, *Sonship, Wisdom, Infancy: Luke II.41-51a,* NTS 24, (1977-1978), p. 317-354 aminteşte de episoade legendare petrecute cu regii Cyrus şi Alexandru cel Mare la vârsta de 12 ani, precum şi de evenimente minunate trăite de Solomon, Samuel şi Daniel la aceeaşi vârstă.

La marile sărbători iudaice (Paştile, Cincizecimea şi Sărbătoarea Corturilor) fiecare bărbat (cu vârsta de peste 30 de ani), trebuia să-şi aduce darul lui Dumnezeu (Cf. Ex 23, 14-17; 34, 23; Deut 16, 16), motiv pentru care se deplasau la Templul din Ierusalim. Unii bărbaţi făceau pelerinajul doar o singură dată pe an, obligaţia pelerinajului nefiind precizată la femei şi copii. Totuşi aceştia erau acceptaţi la călătoria religioasă ca însoţitori.

Distanţa între Nazaret şi Ierusalim (aproximativ 120 km) putea fi parcursă de convoiul pelerinajului în trei-patru zile, după o primă etapă mai lungă. Pelerinii plecaţi din Galileea erau nevoiţi să treacă şi prin Samaria (probabil un popas făcându-se la Sichem), spre cetatea lui David.

Când un băiat împlinea 12 ani, conform prescripţiilor din Ketubot 50 şi Ioma 82a, el trebuia să înceapă a posti. Era această vârstă semnul că un copil ajunge la maturitatea morală, fiind conştient de faptele sale[3]. Probabil, pentru Iisus era prima vizită la Ierusalim, măreţia edificiilor şi erudiţia cărturarilor de aici întipărindu-i-se în adâncul sufletului.

[3] P. M.J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*[5], Éd. Gabalda et Cie, Paris, 1941, p. 94; Luke T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, Liturgical Press, Minnesota, 1991, p. 58-59. F. Bovon afirmă că Iisus nu a participat la ceremonia de bar mitswah (prin care un băiat devenea „fiu al Legii" şi accepta să fie instruit pentru înțelegerea preceptelor ei), deoarece sărbătoarea nu era în vigoare în acea vreme, ci apare mult mai târziu. Iisus este, în baza poruncii din Mişna, Chagigah, 1, 1, considerat un simplu pelerin (Francois BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)* vol. 1, coll. Commentaire du Nouveau Testament, IIIa, Labor et Fides, Geneve, 2007, p. 153).

Obiceiul ca, după împlinirea zilelor de prăznuire, pelerinii să ia drumul întoarcerii spre locurile natale, l-a urmat şi Iosif cu Maria. Copilul Iisus, însă, a rămas la Ierusalim, în preajma Templului, părinţii acestuia descoperind că El nu se află în convoiul drumeţilor abia la primul popas[4]. Maria şi Iosif s-au asigurat, la începutul drumului dacă Iisus este cu ei, pe drum oferind Copilului posibilitatea de a „migra" de la grupul bărbaţilor la cel al femeilor, sau la cel al rudelor şi cunoscuţilor. Deruta Mariei şi a lui Iosif a fost deosebită, căutând pe Iisus timp de trei zile, până L-au găsit în mijlocul învăţaţilor, la Templu[5].

Părinţii îl caută pe cale timp de o zi, iar abia a treia zi îl găsesc în Templu. Sfinţii Părinţi[6] interpretează aceste perioade de timp ca ziua în care Domnul Hristos a fost răstignit, împlinindu-Şi „*calea*" prin eliberarea din robia

[4] Pr.Prof. Gr. MARCU, Pr. prof. Gr. Marcu, *Părţi proprii Sfântului Luca in textul introductiv al Evangheliei a treia,* „Mitropolia Ardealului", (XXII) 1967, nr. 1-3, p. 33.

[5] ORIGEN, în Omilia XVIII la Luca, afirmă: *„Învaţă unde să-L cauţi şi unde să-L găseşti (pe Hristos), căci nu este în altă parte decât în templu. Aşadar, căutaţi-L pe Hristos în templul lui Dumnezeu, în Biserică, între cei care învaţă, dacă vreţi să fiţi desăvârşiţi*". Iar Sf. Ambrozie întăreşte afirmaţiile: *„L-au găsit după trei zile, ca prefigurare a pătimirii sale, triumfător pentru cei ce-L credeau mort, aşezat pe scaunul măririi, plin de viaţă în mijlocul slavei divine*". (SF. AMBROZIE AL MILANULUI, *Expunere la Evanghelia după Luca,* trad. Din lb. Latină de pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ, Ed. Performantica, Iași, 2010, p. 72).

[6] ORIGEN, *Omilia XX la Luca*, PG 13, 1851-1854, apud *L'Évangile selon Luc commenté par les Pères,* Trad. A. MAIGNAN, Paris, Col. Les Pères dans la foi, Desclée de Brouwer, 1987, p. 57-58).

păcatului şi a morţii, iar *„a treia zi"* ca timp de biruinţă asupra morţii[7].

Copilul Iisus se afla *„în mijlocul"*[8] învăţaţilor, nu „la picioarele" lor[9], prin această precizare Evanghelistul dorind să evidenţieze calitatea Domnului de interlocutor cu aceeaşi ştiinţă şi pregătire ca şi a celor din perimetrul cercului de învăţaţi[10]. Verbele *„ascultând"* şi *„întrebând"*

---

[7] Unitatea textului Evangheliei după Luca, contestată datorită elaborării mai îngrijite a primelor două capitole – în comparaţie cu celelalte, care par comune cu ceilalţi sinoptici – poate fi probată prin paralelismul diacronic dintre Lc 2, 46 şi Lc 24, 46. Iisus deschide mintea cărturarilor şi apoi a Apostolilor pentru a înțelege Scripturile, după călătoria prin timp şi spaţiu, arătând că El este „izvodul şi finitul Legii".

[8] Expresia *„en meso"* este folosită de Sf. Luca în Evanghelia sa de 7 ori. În acest verset, *„în mijlocul"* se referă la învăţaţi (Lc 2, 46), la sămânţa dintre spini (Lc 8, 7), la apostolii înconjuraţi de „lupi" (Lc 10, 3), la Ierusalim unde nu trebuie să se întoarcă din cauza primejdiei (Lc 21, 21), la Sine, când slujeşte la Cină (Lc 22, 27), la Petru când înfrigurat se încălzea la foc (Lc 22, 55) şi la pacea dată de Cel Înviat apostolilor (Lc 24, 36). Nu întâmplător, Hans CONZELMANN intitulează comentariul său la scrierile lucane *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas* (1954), considerându-le miezul Scripturii, prin Iisus împlinitorul ei. Iisus devine Mediatorul între timpul Vechiului Testament, cel al Noului Testament şi cel al Bisericii.

[9] Expresia „la picioarele" unui rabin (învăţat) era echivalentă cu „a fi ucenic", „a urma" metodele de exegeză ale unui erudit (în cercetarea Legii şi a obiceiurilor iudaice în cazul nostru). Astfel, despre Saul (viitorul apostol Pavel) aflăm că: „eu sunt bărbat iudeu... învăţând la picioarele (παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος) lui Gamaliel în chip amănunţit Legea părintească..." (Fapte 22, 3).

[10] La evangheliştii sinoptici a „sta în mijloc" are sensul de a fi în centrul discuţiei sau a unei controverse, ochii celor de pe margine fiind focalizaţi asupra comportamentului izvorât din gândirea personajului central. Astfel, Lc 4, 35; 5, 19; 6, 8; Fapte 1, 15; 2, 22; 4, 7; 17, 22; 19, 39; 27, 21 amintesc de felul cum Hristos şi Apostolii vestesc cu putere cuvântul lui Dumnezeu, iar bolnavii sunt eliberaţi de infirmităţile lor în lucrare publică, netăinuită.

confirmă existenţa unui dialog constructiv, aghiograful folosindu-le pentru a confirma sensul expresiei *„umplân-du-se de înţelepciune"* (Lc 2, 40), dar şi pentru a evidenţia preocuparea de a interpreta Tora – acum sinergic, cu cărturarii, iar mai târziu antagonic – în literă şi duh[11].

Prezenţa învăţaţilor la Sărbătoarea Paştilor avea scop didactic, deşi discuţia cu Iisus nu indică subiectul abordat de grupările religioase din vremea Sa. Templul din Ierusalim, pe lângă sensul de loc al jertfei zilnice aduse lui Dumnezeu, a devenit în timp locul unde iudeii îşi rosteau rugăciunile (III Regi 8, 28 ş.u.; Lc 1, 10), dar şi locul unde se desfăşura educaţia tinerilor şi a poporului (Lc 2, 49; Fapte 5, 21.25.28). Rolul întreit pe care Templul îl avea pentru toţi iudeii va fi preluat de sinagogă, cultul de aici fiind axat pe citirea şi interpretarea Torei, alături de rugăciunea comunitară (Lc 4, 16-30; Fapte 13, 14-16).

Elita învățaților din Israel, se află în relație cu tânărul Iisus, care asculta și întreba. Expresia τῶν διδασκάλων indică grupul iudeilor preocupați de studierea Legii mozaice, membrii ei fiind fie farisei, fie saduchei, fie „cărturari" (γραμματεῖς). De asemenea, sensul expresiei indică modul teoretic și verbal prin care acești oameni învățau, față de modul teoretic și practic redat de expresia greacă μανθάνω (a învăța pe ucenici) sau ὁ καθηγητής (Mt. 23, 8.10) (cu sensul de a învăța cu metodă, sistematic). Pentru că din această elită făceau parte didascalii farisei,

[11] Ch. A. FRILINGOS, *Parents Just Don't Understand: Ambiguity in Stories about the Childhood of Jesus*, Harvard Theological Review, 109:1 (2016), p 35.

cărora le surâdea să fie numiți rabbi (Ῥαββί) (cf. Mt. 23,8), în cuvântarea de mustrare adresată lor înainte de Patima Sa, le recunoaște autoritatea, însă indică o atitudine rezervată în fața adulațiilor solicitate[12].

Intervenţia Mariei, mama lui Iisus, trădează deopotrivă amărăciunea[13] pierderii Fiului cât şi emoţia regăsirii Lui. Cuvintele: *„Fiule, de ce ne-ai făcut nouă aşa? Iată tatăl Tău şi eu Te-am căutat îngrijoraţi”* (Lc 2, 48) provoacă un răspuns neaşteptat din partea Copilului: *„De ce era să Mă căutaţi? Oare, nu ştiaţi că în cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu?”* (Lc 2, 49).

Răspunsul lui Iisus nu este o formă de răzvrătire, chiar dacă pare a avea o oarecare severitate, ci confirmarea filiaţiei divine, în public, ca fiind superioară celei legale, temporale[14].

---

[12] Nu toate Sfintele Evanghelii indică precis termenii pentru cei ce împărtășesc învățătura. Evanghelia după Ioan folosește expresiile Ῥαββί și Ῥαββουνί (In. 20,16), alături de afirmativele Ὁ διδάσκαλος, καὶ Ὁ κύριος din In. 13,13. În acest sens a se vedea studiul lui Andreas J. KOSTENBERG, *Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel*, Bulletin for Biblical Research 8 (1998), pp. 97-128.

[13] Termenul ὀδυνῶμαι redă atât suferinţa fizică cât şi pe cea psihică (a se vedea Lc 16, 24-25; Fapte 20, 38). Alături de ἐκπλήσσω, care exprimă un răspuns al emoţiei şi uimirii (cf. Lc 4, 32; 9, 43; Fapte 13, 12), trăirile contradictorii trimit la profeţia despre „sabia” care va trece prin sufletul Mariei (Lc 2, 35).

[14] „Azi comentatorii... tind să susţină că „sabia” se referă mai degrabă la separarea din familia după trup a Mariei între identitatea de atunci a lui Iisus şi semnificaţia lucrării Lui” (Pr.Prof. Dr. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiţia Bisericii*, trad. Ioana Tămăian, Ed. Patmos, Cluj Napoca, 2003, p. 219). Posibila „ruptură” între Iisus şi rudele Sale este sugerată şi de Mc 6, 3; In 7, 5).

Tensiunea dramatică este antagonismul dintre voinţa părinţilor (care ţine de Legea veche) şi voinţa lui Iisus (ca formă a descoperirii Legii noi), dintre obicei[15] (ἔθος) – ca formă a credincioşiei faţă de Lege – şi „saltul" către o nouă etapă a cunoaşterii divine. Se pare că Luca schimbă între ei termenii ἔθος cu ὁ νόμος aşa cum se practica în literatura rabinică[16].

J. Jervell[17] caracterizează terminologia legală ca fiind iudaică şi nebiblică. Faptul că Luca descrie Legea ca fiind ἔθος este înţeles mai mult ca un fenomen cultural decât religios şi indică abilitatea lui Luca care faţă de Legea iudaică este tolerant, dar nu şi faţă de practicile care decurg din ea atunci când trebuie aplicată creştinilor proveniţi dntre păgâni. Aceeaşi concluzie o are şi A. George[18] care afirmă că Luca foloseşte cuvântul ἔθος pentru a plasa legile iudaice printre obiceiurile popoarelor care au îmbrăţişat creştinismul, dar care sunt valabile doar pentru iudei.

---

[15] Interesantă este folosirea conceptului de „obicei" strâns legată de noţiunea de Lege unică în Noul Testament doar la Sfântul Luca. Substantivul ἔθος este folosit în sens de obicei după cum reiese la Luca 2, 27; 22, 39; 4, 16; Fapte 17, 2; 25, 16, şi cu opt trimiteri privind obiceiurile iudaice (Luca 1, 9; 2, 42; Fapte 6, 14; 15, 1; 16, 21; 21, 21; 26, 3; 28, 17). De trei ori cuvântul „obicei" este amintit cu sens de învăţătură rabinică mai mult decât învăţătura Vechiului Testament (obiceiul preoţilor – Luca 1, 9; circumcizia – Fapte 15, 1; Paştile – Luca 2, 42).

[16] P. RICHARDSON, *Personal Opinion, Apostolic Authority and the Development of Early Christian Halakah*, Tyndale Bulletin 31 (1980), p. 74-79.

[17] Jacob JERVELL, *Luke and the People of God*, Minneapolis, 1972, p. 139.

[18] Augustin GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc,* Paris, Éditions Gabalda et Cie, 1978, p. 119.

Prin cuvintele lui Iisus sunt afirmate, într-o modalitate clară, vestirile îngerului din Lc 1, 35 (că *„Fiul Celui Prea-înalt se va chema”*) şi Lc 2, 11 (*„că vi s-a născut azi Mântuitor, care este Hristos Domnul”*), iar Maria care se mira de conţinutul mesajelor (Lc 2, 18.33) *„păstra toate”*[19] cuvintele în inima[20] ei (Lc 2, 19.51).

Filiaţia divină este greu înţeleasă, doar de Mama Sa, care vede cum Pruncul (τὸ βρέφος Lc 2, 16), devenit Copilaş (παιδίον Lc 2, 40) şi apoi Copil (Ἰησοῦς ὁ παῖς Lc 2, 43) în ritmul normal de creştere al unui copil, simte atracţia spre „cele ale Tatălui”, exprimându-se ca Învăţător atunci când face distincţia între tatăl legal şi Tatăl fiinţial.

„Cele ale Tatălui Meu” nu se referă la templu (în sens de casă a numelui lui Iahve[21]) ci la lucrările divine

[19] Verbele συντηρέω şi διατηρέω, folosite în cele două versete amintite, au acelaşi sens de *„a păstra”* (cf. L.T. JOHNSON, *The Gospel*, p. 60).

[20] Maica Domnului păstra cu pietate cuvintele despre Fiul Său, în inimă, încercând să le înţeleagă prin acceptarea smerită a condiţiei de „roabă”. Ucenicii, însă, adoptând trufia minţii pentru a înţelege taina morţii Învăţătorului Hristos, sunt mustraţi de Cel Înviat prin cuvintele *„zăbavnici cu inima”* (Lc 24, 25), în care *„nu ardea... inima”* lor (Lc 24, 32), pentru că *„se ridică... gânduri în inima voastră”*. De aceea, ceea ce este păstrat cu fidelitate, trebuie revelat în smerenie, pentru mărturie şi întărire în credinţă.

[21] Sf. Luca nu aminteşte de *„casa Tatălui Meu”* (In 2, 16) atunci când alungă vânzătorii din Templu, ci foloseşte expresia *„Şi va fi casa Mea casă de rugăciune”* (Lc 19, 46). De aceea este primejdioasă confuzia potrivit căreia *„cele ale Tatălui Meu”* se referă la casa-templu. Templul aminteşte de spaţiu, pe când *„cele ale Tatălui Meu”* poate însemna şi „în învăţătura” Părintelui Său, deoarece Iisus este întrerupt de remarca mamei Sale în momentul în care discuta cu cărturarii cele despre Dumnezeu. Astfel, Sf. Luca legitimează activi-

împlinite în activitatea ulterioară de Iisus Hristos. Există o corespondenţă între Lc 2, 49 şi In 8, 29; 9, 4; 14, 31, ca înţelegere a lucrării Fiului în cele ale Tatălui.

„Trebuie" din Lc 2, 49 arată hotărârea responsabilă a Fiului de a împlini lucrarea Robului profeţită de Isaia la capitolele 40-55, prin care se manifestă libertatea Mântuitorului ca Învăţător suprem şi Mare Preot.

Luca nu ne vorbeşte de supunerea lui Iisus ca formă de reprimare a unei posibile emancipări din partea unui copil, ci prin cuvintele sale rezumă retragerea smerită a Copilului către Nazaret, în ordinea impusă de Lege şi viaţa familiară.

Părinţii *„n-au înţeles cuvântul pe care l-a spus lor"* (Lc 2, 49). Prin această formulă, Sf. Luca pregăteşte tema despre neînţelegerea faţă de El, echivalentă uneori cu ignorarea Sa (a se vedea folosirea Psalmului 117, 22 în Lc 20, 17-18 şi Fapte 4, 11), mai ales din partea conaţionalilor Săi.

Fără a urmări o biografie completă a lui Iisus Hristos din Nazaret, Sf. Luca punctează acest eveniment în favoarea unei vieţi normale a Cuvântului Întrupat. Rezumate din Lc 2, 40 şi 52 atestă dezvoltarea armonioasă psihofizică a Copilului Iisus, evitând speculaţiile fanteziste din

---

tatea învăţătorească a Mântuitorului, pe care o va sublinia la Lc 19, 47: 20, 1; 21, 37; 22, 53, dar face şi conexiunea cu următoarea întâlnire cu Ierusalimul, pe care-l va recunoaşte şi-l va deplânge pentru insensibilitatea căpeteniilor şi cărturarilor. (L.T. JOHNSON, *The Gospel*, p. 61). A se vedea și Pr. Dr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ, *„Au crezut Scripturii și cuvântului pe care îl spusese Iisus" (In. 2, 22)*: Intertextualitate biblică în Evanghelia după Ioan, Ed. ASTRA Museum, Sibiu, 2015, p. 81-85.

apocrifele care mitologizau viaţa şi faptele Domnului Hristos[22].

„Înţelepciunea" pe care Iisus o acumula odată cu înaintarea în vârstă nu implică posibile studii iudaice sau esoterice, cum au încercat unii să afirme despre „perioada albă a existenţei Domnului", ci o stăruinţă faţă de cunoaşterea duhovnicească a lui Dumnezeu şi a oamenilor[23].

Cele trei elemente (înţelepciunea, vârsta [ἡλικίᾳ are deopotrivă sens de „vârstă" şi „statură"] şi harul) închid ciclul numit „Evanghelia copilăriei", dar nu rup cele două capitole de restul scrierilor lucanice. Prelungirea înţelepciunii va fi exprimată la Lc 7, 35 şi Lc 11, 49 (ca izvorâte din Scriptură), dimensiunea corporală şi a anilor va fi amintită în relaţia cu Zaheu (Lc 19, 3) şi în textul despre grijile lumii (Lc 12, 25), iar harul va fi elementul sacru care va dezvolta comunitatea creştină, prin însoţirea misionarilor de „harul Domnului", în cartea Faptele Apostolilor (Fapte 13, 43; 14, 26**Error! Bookmark not defined.**; 15, 40).

2. Cuvântul Scripturii redat în pictura bisericească

Erminia Picturii bizantine, compilată de Dionisie din Furna, include în ciclul vieții Mântuitorului, la a 11-a posibilă reprezentare vizuală, între omorîrea pruncilor și momentul Botezului de la Iordan al Domnului, precizările:

---

[22] *Evanghelia lui Pseudo-Toma, Evanghelia Arabă a copilăriei Mântuitorului (XL-XLIII)*, în volumul *Evanghelii apocrife*, trad. Cristian BĂDILIŢĂ, Adevărul, Bucureşti, 2012.

[23] Pr.Prof.Dr. V. MIHOC, *Predici exegetice la duminicile de peste an,* Ed. Teofania, Sibiu, 2001, p. 256.

> „Templu şi într-însul Hristos şezând pe scaun, ţinând în mână o hârtie înfăşurată, pe cealaltă având-o întinsă; şi de o parte şi de cealaltă parte a Lui, cărturari şi rabini şezând şi uitându-se unii la alţii şi mirându-se; şi dindărătul scaunului Iosif şi Născătoarea de Dumnezeu arătându-și-l pe Hristos”[24].

Pictura bisericească reflectă calitatea de Învățător a Mântuitorului în mai multe episoade: atunci când este reprezentată Predica de pe Munte (Mt. 5-7), Hristos șezând pe tron și ținând deschisă cartea cu mesajul din Mt. 11, 27-29, sau când învață în pilde (Lc. 11,37 ș.u.). Pornind de la verbele care indică autoritatea didactică și conducătoare, liderii sunt reprezentați sezând pe scaun/ tron, într-o atitudine majestuoasă. Pentru a evidenția atitudinea didactică, reprezentarea iconografică așează în mâna învățătorului un sul nedesfăcut sau o carte cu un mesaj mobilizator. Reprezentările iconografice alternează și imagini ale învățării pe parcursul unui drum, Învățătorul fiind prezentat prin gesturile mâinii îndreptată spre ucenici.

Pictarea scenei cu Iisus la vârsta de 12 ani (fig. 1), urmează indicațiilor Erminiei bizantine, tânărul Iisus aflându-se în mijlocul șirului de învățați, la mijloc, cu privirea îndreptată înainte și cu urechile îndreptate spre învățații din templu. În mâna stângă ține un sul de hârtie nedesfăcut, iar cu mâna dreaptă binecuvintează, ca cel ce este Revelatorul Scripturii, singurul „Învățător și Domn” (Ὁ διδάσκαλος, καὶ Ὁ κύριος cf. In. 13,13). Atitudinea

---

[24] Dionisie din FURNA, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, București, 2000, p.103.

învățătorilor de lege este plastic reprezentată prin mâna ridicată la nivelul frunții (ca semn al unui efort de limpezire intelectuală), sau îndreptată spre Învățătorul ca mod de confirmare a finalității Scrierii inspirate în Hristos („Căci sfârşitul Legii este Hristos, spre dreptate tot celui ce crede" cf. Rom. 10,4). Calitatea noii învățături pe care Iisus Hristos o descoperă în templu este sugerată de tronul pe care șade, diferit în structură și culoare de banca lungă pe care sunt așezați cărturarii[25]. Încălțămintea învățătorilor indică o autoritate care nu se mișcă, solemnă și imuabilă, pe când încălțămintea Învățătorului Iisus este a drumețului pregătit pentru călătorie, dar care zăbovește voit la acest test de cunoștințe. În fundalul reprezentării iconografice apar Fecioara Maria și dreptul Iosif arătând spre Cel ce trebuie să fie „în cele ale Tatălui" Său (cf. Lc. 2, 49). Perspectiva iconografică sugerează unul din pridvoarele Templului, în care mai târziu vor învăța și predica Mântuitorul (Lc. 21, 37-38) și Sfinții Apostoli începând cu Cincizecimea creștină (Fapte 3,11; 5,12).

---

[25] Evoluția în plan iconografic a scenei Didascalului este descrisă de Nicolai Ozolin, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii,* Ed. Patmos, Cluj Napoca, 2002, p. 88-92. Prezența discipolilor lângă filosof – în antichitate – este atestată de ansamblul lui Serapion de Memphis din 210 î.Hr., unde șase ucenici (exedra). Cel ce învăța se așeza pe un scaun mai înalt, în mijlocul lor. Prezența expresiilor din Mt. 23, 1-3 și Fapte 7,22 indică o recunoaștere a înțelepciunii lui Moise și a urmașilor în educație ai acestuia. Chiar dacă Evanghelia după Luca nu insistă asupra numirii de Rabbi pentru Iisus Hristos, folosind pe lângă cuvântul διδάσκαλος și termenul ἐπιστάτης (Lc. 5,5; 8, 24.45; 9,33.49; 17, 13), calitatea intelectuală îi este recunoscută. Primele scene cu Iisus aflat în mijlocul ucenicilor au fost descoperite în hipogeul lui Aurelius (sec. III d.Hr) și catacomba Domitiliei din sec. IV. Ucenicii sunt așezați în semicerc, pe o bancă, văzută în persectivă înălțată.



Fig. 1. ***Hristos șezând în mijlocul dascălilor***
(frescă din Biserica Sf. Nectarie Iași; pictor Gheorghiță Vasile)

Remarci finale

Pornind de la textul din Lc. 2, 4-51, putem afirma că interpretarea eclesială ortodoxă este integratoare și polivalentă. Textul inspirat al Evangheliei după Luca, în care calitatea de Învățător a Mântuitorului Iisus Hristos este evidențiată în raport cu dascălii de la Ierusalim, devine distinct interpretat de iconografie prin elemente antitetice. Expunerea învățăturii depășește limitările filologice grecești (ale verbelor μανθάνω διδάσκω, κατηχέω), fiind însoțită de actul binecuvântării care luminează cunoașterea. Această cunoaștere, în continuarea ethos-ului primit prin viu grai de la strămoși, luminează ființa în întregime, fără a se opri la nivelul gândirii intelectuale. Cunoașterea trece de literă, devenind prin imagine motiv de interiorizare adresat inimii duhovnicești.

Biserica Mănăstirii *Tuturor Sfinților* (*Toţi Sfinţii* „Antim") ctitoria Mitropolitului Antim Ivireanul. Studiu de caz

Conf. dr. habil. Marcel Muntean
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Ctitoria Sfântului Mitropolit Antim Ivireanul (1640-50-1716), așezământul monahal și biserica numită *Toți Sfinții* a fost zidită pe locul unei biserici mai vechi, de lemn, ce a avut ca hram pe Sfântul Ierarh Nicolae[1].

Arhitectura

Biserica a fost construită între anii 1713-1715, planul inițial a fost gândit și întocmit de însuși Mitropolitul Antim. Aceasta demonstrează abilitățile și cunoștințele legate de arhitectură, de artă (cărturar, gravor, xilograf, pictor – miniaturist, scriitor) avute de ierarhul din Iviria[2].

[1] Preot Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Ed. I.B.M.B.O.R, București, 1944, p. 154.
[2] *Istoria românilor*, vol. V, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 2003, p. 894.

Mărturie a talentului său creator, pot fi amintite şi o serie de desene, reunite sub titlul Chipurile Vechiului şi Noului Testament. Acestea sunt în număr de 21 de file ce cuprind la rândul lor 515 chipuri (3 sunt colorate, celelalte sunt doar desenate cu creionul)[3].

Se păstrează două planuri ale așezământului care se consideră că au fost inițiate și realizate de arhiereu.

După trecerea la cele veşnice a Mitropolitului, chiliile au fost folosite de un orfelinat, urmând mai apoi ca la sfârşitul secolului al XVIII-lea să se distrugă, să se ruineze.

Mitropolitul ctitor născut în Iviria, va fi trecut în calendarul Bisericii Ortodoxe în anul 1992[4].

În anul 1795 un alt Antim, Episcopul de Pogoniana, va renova lăcaşul. În acelaşi timp, mănăstirea a devenit metoc al Episcopiei de Argeş. Din acest timp aici a funcţionat o Şcoală de Învăţătură pentru preoţi, iar după 1836 şi-a deschis porţile Seminarul Mitropoliei Ungro-Vlahiei şi mai târziu, după 1854 Arhivele Statului.

După cutremurul din anul 1838, biserica va suferi mari distrugeri. Ea va fi restaurată de arhitectul german Iohann Schlatter abia în 1857.

Ansamblul monastic face parte din ultimele înfăptuiri arhitecturale ce au fost realizate în fructuoasa şi înfloritoarea epocă brâncovenească.

---

[3] *Sfânta Mănăstire Antim –Istorie, spiritualitate şi cultură 1713-2013*, Ed. Basilica, Bucureşti, 2013, p. 70.

[4] Rădulescu Remus, *Mari Sfinţi ai Ortodoxieie*, Ed. Meteor Press, Bucureşti, 2015, p. 90.

Compoziţia ansamblului, cu o valoare artistică şi arhitecturală deosebită a însemnat o evoluţie spre rectangularitate, amintind de vechile arii arhitecturale religioase, fortificate.

Alături de zidirea acestei biserici ce a dat un aspect inedit Bucureștiului, Mitropolitul Antim a lăsat și un Testament ce are drept titlu: *Învățături pentru așezământul cinstitei mănăstiri a tuturor sfinților, adecă Capetele 32 întru carele să cuprindă toată chiverniseala mânăstirii și rânduiala milelor ce s-au hotărât să se facă pre an la săraci și la lipsiți din venitul casei.* La acestea arhiereul a mai adăugat alte 8 puncte ce se tălmăceau ca fiind oarecari învățături trebuincioase de folosul și cinstea mănăstirii[5].

Deasupra intrării în biserica mare pisania scrisă în versuri, în limba greacă mărturiseşte următoarele cuvinte legate de domnitor, de Mitropolitul ctitor şi de data târnosirii:

Biserica asta a Tuturor Sfinţilor hramul,
S-a făcut cu vrerea lui Dumnezeu, fire-a tuturora
Subt Ştefan, cel care poartă numele Cantacuzino,
Stăpân strălucit al Ţării Româneşti vestite,
De către arhi-păstorul Antim Ungro-Vlahul,
Cel din Ivir, cum se vede din temelie.
Ca închinători zeilor faţă de Dumnezeu,
Ca David fii şi în Biserica Sfinţilor
În anul de la mântuire, 1715.

[5] Preot Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria...op. cit.,* p. 155.

Incinta este alcătuită din ***Biserica*** – în spaţiul central, ***turnul clopotniţă*** pe trei niveluri – la intrare, o ***casă egumenescă*** înălţată după 1850, ***paraclisul*** ridicat tot din vremea mitropolitului ctitor-pe latura de sud, ***chiliile*** şi ***cuhnia*** boltită cu trompe şi arce suprapuse. Totodată, incinta mai era constituită şi dintr-o tipografie, o bilbliotecă şi o colecţie de artă veche românească, aceasta din urmă fiind concepută mai târziu[6]. La acest aranjament arhitectural mănăstiresc a fost adăugat un maiestuos ***Palat Sinodal***, construit în stil neoromânesc alături de o amplă bibliotecă în anul 1912, după planurile arhitectului N. C. Mihăescu[7].

Arhitectura lăcașului păstrează tradiția bizantină.

Biserica are formă de triconc, având un aspect armonios, fiind totodată prevăzută cu două turle monumentale şi egale, una pe naos şi cealaltă pe pronaos (Fig. 6). Ea are o lungime de 32 de metri şi o lăţime de 10 metri[8]. Planul bisericii urmează modelul Bisericii Episcopale din Râmnicu-Sărat, având în acest caz cele două turle, deja amintite, iar spaţiul dintre naos şi pronaos fiind foarte alungit[9].

---

[6] *Istoria artelor plastice în România*, vol. II, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1970, p. 54.

[7] Lucia Stoica, Neculai Ionescu –Ghinea, *Enciclopedia lăcaşurilor de cult din Bucureşti –Bisericile Ortodoxe I*, Ed. Universalia, Bucureşti, 2005, pp. 247, 258. Biserica a fost construită pe locul unui vechi lăcaş de cult ctitorit de paharnicul Staicu Merişanu, în *mahalaua Popii Ivaşco*.

[8] *Muzeele capitalei*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 348.

[9] Arhitect Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii româneşti din cele mai vechi timpuri până la 1900*, Ed. Capitel, Bucureşti, 2007, p. 204.

Văzută din exterior, ea este decorată cu cărămidă aparentă (Fig. 4). Un frumos brâu median împarte cele două registre ce înfrumusețează aspectul întregului, respectiv panourile dreptunghiulare şi arcaturile din partea de sus. Acest tip de decoraţie este caracteristică lăcaşurilor de cult, în mod special după cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

Cu o notă specifică veacului menţionat se înscriu şi ancadramentele sculptate ale ferestrelor, portalului etc. Sculptura uşilor de intrare, operă acceptată ca fiind a mitropolitului ctitor, impresionează prin motivele florale abundente (Fig. 8).

Intrarea în biserică se face printr-un pridvor spaţios, ridicat deasupra a zece coloane monumentale, prevăzute cu piedestaluri, baze şi capiteluri neocorintice, dăltuite cu măiestrie şi profesionalism[10] (Fig. 5). La origine treptele ce acum înconjoară pridvorul de jur împrejur nu existau, ele erau doar între cele două coloane principale de la intrare.

În aceeaşi intenţie a decoraţiei şi a elementeor ce creează un adevărat laitmotiv, se pot enunţa şi celelalte coloane cu arcade ce separă pronaosul extins, de naos.

Reluând şirul elementelor deja precizate, amintim de pridvorul de pe peretele nordic realizat de arhitectul Iohann Schlatter în anul 1857. Tot lui i se datorează şi amplasarea sub o cornişă curbată a unei rozetei de inluenţă neogotică, de pe acelaşi perete, în partea superioară.[11]

---

[10] Vasile Drăguţ, *Dicţionar enciclopedic de artă medievală românească*, Ed. Ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 20.

[11] Lucia Stoica, Neculai Ionescu –Ghinea, *Enciclopedia…op. cit.*, p. 261.

Chiliile amplasate în imediata apropiere a bisericii sunt grupate în jurul unor portice, compuse din câte trei arcade amplasate pe coloane în torsadă. Ele au suferit anumite distrugeri provocate de un incendiu în anul 1907, dar au fost restaurate în mai multe rânduri, 1909 şi 1935.

Paraclisul a fost construit după planul Mitropolitului Antim, tot în aceeaşi perioadă1715, fiind desăvârşit de boierul Matei Ruset (Fig. 3). El a fost reînnoit şi mărit în anul 1812 de Episcopul Argeşului, Iosif. Reparaţii ce au survenit în timp au dus la afectarea lăcaşului de cult, de aceea s-a purces repictarea lui de către pictorul Gheorghe Tattarescu (1820-1894) în anul 1860. După 1951, paraclisul a fost din nou renovat şi pictat. De data aceasta, stilul neobizantin a îmbogăţit zestrea lăcaşului de cult prin opera semnată de pictorul Dimitrie Dumitriu Nicolaide ajutat de Protosinghelul Sofian Boghiu[12].

La intrare este impresionant portalul ce este lucrat cu măiestrie, fiind prevăzut cu o arcadă în acoladă, ce se aşază pe două coloane de piatră cu capiteluri. Patru pilaştri proeminenţi ce stau rânduiţi în zidurile edificiului susţin arcadele semicirculare.

Pe naos este înălţată o turlă octogonală de mici dimensiuni, în proporţie cu paraclisul. Acesta nu are în alcătuirea sa absidele laterale, caracteristice Răsăritului.

Casa egumenească se află pe latura de miazăzi a incintei mănăstireşti. Aceasta are, ca de altfel şi celelalte construcţii o decoraţie specifică epocii brâncoveneşti.

---

[12] *Sfânta Mănăstire Antim –Istorie…op.cit.,* p. 184.

Cuhnia sau bucătăria complexului este existentă în partea de sud-est a curţii. Acoperişul este înălţat cu un turnuleţ. Interiorul se evidenţiază prin sistemul arcurilor şi a bolţilor ce se îngustează în partea superioară, la vârf. Exemple similare pot fi amintite, precum: Hurez, Hadâmbu, Plumbuita, Aninoasa etc.[13].

Turnul clopotniţă ce ne întâmpină la intrarea în mănăstire este alcătuit din două poliedre inegale, puse unul peste celălalt (Fig. 2). La cel de jos s-au adăugat patru turnuleţe pe cele patru colţuri în anul 1860, după concepţia arhitectului Schlatter. În anul 1950 pictoriţa Olga Greceanu va aşeza pe faţada turnului un medalion în relief, reprezentându-o pe Maica Domnului de tip Orantă cu Hristos pe pântecele ei[14].

Paraclisul Pompilian se înalţă în partea de sud, în curtea a doua[15]. Acesta a fost ataşat complexului mănăstiresc după anul 1958. El a fost construit în secolul al XIX-lea, în stil renascentist de către pictorul profesor Gheorghe Pompilian. Pictura a fost realizată de renumitul pictor Pompilian, cel care a mai zugrăvit şi Biserica Sfântul Gheorghe-Vechi, ori turla catedralei mitropolitane Sfântul Spiridon-Nou. Catapeteasma originală a suferit distrugeri în timpul cutremurului din 1940, în locul ei fiind adusă o alta de la Mănăstirea Dealu în anul 1958, aceasta fiind pictată de zugravul Iohan Avild Dorben în anul 1849[16].

---

[13] Arhitect Grigore Ionescu, *Istoria arhitecturii româneşti*, Ed. Capitel, Bucureşti, 2007, p. 51.

[14] *Sfânta Mănăstire Antim –Istorie…op.cit.*, p. 190.

[15] Lucia Stoica, Neculai Ionescu –Ghinea, *op. cit.*, p. 262.

[16] *Sfânta Mănăstire Antim…op. cit*, p. 188.

Gangul intrării a fost şi el îmbogăţit de scene religioase, ele fiind executate în anul 1950 de colegii de facultate ai Părintelui Sofian.

Reluând şirul prezentării monumentului eclesial, reţinem că elementul predominant al său este pictura ce înnobilează interiorul.

Pictura

Impresionant este registrul artistic al bisericii unde sunt reunite mai multe modalităţi plastice de exprimare, precum: pictura murală, icoane pe lemn, mozaic, vitralii etc.

Pictura din biserica mare, precum și cea din paraclis, au fost realizate după desenele lui Preda Zugravul, având îndemnul Mitropolitului ctitor, care se crede că a și luat parte la executarea ei. Numele zugravului apare în documentul din 22 septembrie 1716 privind datoriile mitropolitului către pictori, pietrari, stucatori, zidari. Despre numele pictorului Preda aflăm documentele vremii că ar fi fost două nume de Preda zugrav, tată şi fiu, ambii zugrăvind biserici la sfârşitul secolului al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea. Tătăl, Preda din Câmpulung, a fost un pictor de biserici, dar şi de icoane. El se pare că şi-ar fi făcut ucenicia la Mănăstirea Hurezi, având o multiplă activitate, atât în Ţara Românească, cât şi Transilvania.[17] Printre altele, a lucrat bolniţa şi paraclisul Mănăstirii Hurezi (1699) având ca ajutor pe zugravul Marin între anii 1696-1697. Alături de fiii săi, Preda şi Teodosie, a zugrăvit altarul, naosul şi iconostasul bisericii Sfântul Nicolae din

[17] *Ibidem, cit*, p. 167.

Făgăraş. Fiul său, Preda a fost, de asemenea, adept al stilului brâncovenesc, lucrând alături de tatăl său, dar şi pentru mitropolitul Moise Petrovici din Carloviţ.

Nu se poate afirma cu certitudine cărui Preda i se datorează pictura bisericii mari de la Antim, însă considerăm că ea a fost pictată de Preda cel bătrân, pe care Sfântul Antim l-a cunoscut pe când era episcop la Râmnic. Nu a rămas până astăzi nimic din pictura veche, deoarece ea a fost înlocuită cu o pictură în ulei în timpul restaurării generale a bisericii (1860-1863).[18]

Pentru a ne face o idee despre cum arăta pictura Mănăstirii Antim, ar fi util a vedea frescele din Biserica Sfântul Nicolae din Făgăraş. Acestea se caracterizează printr-un desen rafinat, îmbogăţit cu o culoare ardentă, specifică stilului brâncovenesc.

Dintre odoarele de mare preţ ale Mănăstirii, icoanele originale reprezintă o primă dovadă a stilului caracteristic al epocii.

Mitropolitului îi sunt atribuite cele două icoane: icoana *Tuturor Sfinților* și icoana *Celor patru sfinți* (Alexie, Nicolae, Antim al Nicomidiei și Agata) (Fig. 16, 16a).

Monumentul eclesial a primit în veacul al XIX-lea o nouă podoabă prin pictura în ulei, de factură neorenascentistă, executată în anul 1863 de către pictorul Petre Alexandrescu (1828-1899)[19], ce a înlocuit-o pe cea veche (Fig. 9).

[18] http://manastireaantim.ro/pictura/ 31 07 2016 ora 9 55.

[19] Vasile Florea, *Artă românească modernă şi contemporană*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1982, pp. 64, 65. Artistul este amintit ca pictor ce a aactivat în jurul anului 1848, fiind renumit în arta compoziţiei (alegorii pe tema Unirii Principatelor) şi a portretului.

Stilul său profund influenţat de arta timpului său, dar mai cu seamă de studiile petrecute în ambianţa maestrului său, Constantin Lecca (1807-1887) şi mai apoi la Accademia din San Luca din Roma, ori la Paris cu Léon Cogniet (1794-1880)[20] au lăsat urme adânci în stilul şi arta sa.

Iconografia actuală prezintă concepţia şi structura lăsată de artistul cu veleităţi apusene, dar şi unele repictări ulterioare, precum cupola Pantocratorului. Structura figurativă e redusă la câteva scene fundamentale şi câţiva sfinţi reprezentativi.

Altarul are următoarele compoziţii: *Maica Domnului cu Pruncul tronând, Desisis*. Tema *Maicii Domnului cu Pruncul pe tron* de tipul *Împărătească*, fiind înconjurată de doi îngeri redaţi bust (Fig. 17). Din înalt, peste ei pluteşte Duhul Sfânt sub chipul porumbelului. În registrul următor se vizualizează o amplă scenă a *Deisisului*. Iisus e pictat în veşminte de arhiereu cu un sacos alb tivit cu aur. El este aşezat pe un tron monumental. Are mâna stângă pe Sfânta Evanghelie deschisă la paginile ce au reprezentate cele două litere ale alfabetului elen Alfa şi Omega. În cele două părţi, simetric sunt înfăţişaţi Sfântul Ioan Botezătorul cu mâinile întinse către Domnul, având totodată o cruce înaltă spijinită pe umăr şi în partea opusă pe Maica Sa ce are mâinile împreunate în chip de rugăciune. Deasupra fiecărei figuri apar literele ce substituie numele fiecăruia dintre ei. Un fond de ocru auriu cu nori şi raze de soare dau sentimentul unei străluciri divine, similare cu momentul apusului de soare.

---

[20] https://ro.wikipedia.org/wiki/Petre_Alexandrescu_(pictor) 15 08 2016 ora 18.

Dumnezeu Tatăl sub chipul *Celui Vechi de Zile*, iar mai apoi pe arcul triumfal Hristos în aceeaşi ipostază înconjurat de o multitudine de îngeri pictaţi în registre.

Naosul e definit prin ampla redactare a lui Hristos de tipul *Pantocratorului,* cele şase redări ale Ierarhiilor cereşti, Proorocii, Apostolii, Heruvimii şi Serafimii. Cei patru evanghelişti sunt în pandantivii cupolei (Fig. 12 13).

Pe latura de sud se află zugrăvită *Naşterea,* în vreme ce pe latura nordică se găseşte Învierea îndatorate viziunii apusene.

În partea de jos, tot la sud este figurat *Sfântul Gheorghe,* iar în cea opusă, *Sfântul Mare Mucenic Dimitrie.*

Pronaosul este destinat temelor mariologice. Turla este a Maicii Domnului de tip *Orantă* cu Pruncul pe pieptul ei. O succesiune de îngeri repetaţi pe suprafeţele dintre cele zece ferestre măresc impresia de necontenită străjuire şi rugăciune. La baza turlei, pe patru pandantivi apar patru profeţi ai Vechiului Testament. Câteva compoziţii grandioase se desfăşoară pe pereţii bisericii.

Patru scene străjuiesc pronaosul: *Intrarea în Ierusalim, Adormirea Fecioarei, Înălţarea* şi *Pogorârea Duhului Sfânt – Rusaliile*. Deasupra *Adormirii* se vede episodul biblic al lui *Hristos cu femeia samariteancă* (Fig. 14, 19).

La baza scenelor se observă în dimensiuni supradimensionate *Sfântul Arhanghel Mihail,* pe latura de sud şi *Sfântul Mare Mucenic Mina,* pe cea de nord.

Scena *Coborârii de pe Cruce* este o copie a faimoasei picturi a lui Daniele da Volterra, realizată în 1541 pentru capela *Trinita dei Monti* din Roma (Fig. 20, 21). Prin comparaţie, aproape nici o diferenţă nu a fost găsită între

cele două opere de artă. Se consideră că pictorul a cunoscut în detaliu tabloul maestrului italian[21].

Din cauza vicisitudinilor istoriei, turla de pe naos (a Pantocratorului) şi cea de pe pronaos au fost refăcute de mai multe ori. Ultima restaurare a lor din anul 1950 a dus şi la repictarea lor de către pictorul Costin Petrescu (1872-1954)[22]. În jurul lui Iisus blagoslovind pe fond de aur se citesc următoarele: *Eu am zidit pământul şi am făcut oamenii de pe el. Mâinile Mele au întins cerurile şi toată oştirea eu am orânduit-o* (Isaia 45, 12)

Tot lui Costin Petrescu[23], alături de ucenicii săi i-a revenit meritul de a zugrăvi bolţile pridvorului bisericii.

Artistul a compus principalele teme ce se integrează în aspectul general al spaţiului destul de mic ce i-a fost destinat, deoarece pereţii verticali au fost acoperiţi cu mozaicuri. În partea superioară, pe linia mediană se află Hristos de tipul *Emanuel binecuvântând* (Fig. 7). Hristos este înfăţişat cu aripi, înconjurat fiind de cele patru simboluri consacrate ale Evangheliştilor. El are himation colorat în albastru şi hiton roşu.

Totodată reținem și faptul că mozaicul monumental, tot din pridvor, înfățișând pe cei patru sfinţi ocrotitori ai Mănăstirii a fost lucrat de Olga Greceanu (1890-1978)[24] și de Protosinghelul Sofian Boghiu (1912-2002)[25] în anul 1950 (Fig. 1).

---

[21] http://bestofromania.eu/antim/ 31 07 2016 ora 10.
[22] Vasile Florea, *Artă românească modernă..op. cit.,*. p. 120.
[23] *Ibidem,* p. 120.
[24] *Ibidem,* p. 280.
[25] *Sfânta Mănăstire Antim…op. cit*, p. 178.

Catapeteasma originală de piatră a fost înlocuită cu una de lemn care a fost pictată de Petre Alexandrescu în stil neobizantin în anul 1860. În anul 1964 în timpul unei restaurări a fost remontată cea de piatră, căreia i-au fost adăugate icoanele împărătești și cele praznicale în număr de patru, realizate în tehnica mozaicului în anul 1964, de către pictorul Eugen Profeta din Bucureşti (Fig. 10, 11). Mobilierul de lemn sculptat, stanele, amvonul etc., denotă aceiaşi aplecare spre izvoadele artei decorative brâncoveneşti (Fig. 15).

Întreaga pictură a bisericii, dar și incinta mănăstirii au fost restaurate între anii 2001-2006 de către pictorul Moldoveanu și echipa sa de studenți de la Facultatea de Teologie Ortodoxă, secția patrimoniu și pictură bisericească.

O ultimă intervenție în zona esteticului bisericii o reprezintă figura ierarhului ctitor așezată deasupra intrării. Ea este creația pictorului Daniel Codrescu în anul 2011, aceasta fiind realizată la iniţiativa şi cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel. Se acceptă ideea unei asemănări stilistice cu modelul de la Mănăstirea Govora.

Reţinem şi seria de icoane şi obiecte de mare preţ şi valoare ce sunt rânduite în muzeul mănăstirii. Printre acestea menţionăm şi icoana Maicii Domnului – Rugul Aprins, icoană ce a fost adusă în 1943 de la Mănăstirea Optina din Rusia de către protoiereul de origine rusă Ioan Kulâghin, precum şi icoanele Maicii Domnului.

Concluzii

Privind ansamblul monastic ce a supravieţuit intemperiilor vremii şi transformărilor datorate înnoirilor din veacul al XIX-lea, care prezintă încă elemente originale ce au caracterizat decoraţiile din secolul al XVII-lea, considerăm că ele prezintă o valoare arhitectonică apreciabilă şi remarcabilă. Impresionant este şi numărul mare de artişti ce au împodobit lăcaşul de cult de-a lungul celor 300 de ani, îmbogățindu-l şi predându-l vremurilor noastre. Pomenim cu cinste şi admiraţie sârguința şi efortul lor: Preda din Câmpulung, Mitropolitul Antim Ivireanu, Petre Alexandrescu, Costin Petrescu, Olga Greceanu, Protosinghelul Sofian Boghiu, Eugen Profeta, prof. Moldoveanu şi Daniel Codrescu.



Fig. 1. ***Sfântul Ierarh Nicolae,*** **mozaic, sec. al XX-lea, Biserica** ***Toţi Sfinţii,*** **Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 2. ***Biserica Toţi Sfinţii*****, 1715, turnul clopotniţă, Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 3. ***Biserica Toţi Sfinţii*****, 1715, paraclisul, Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 4. ***Biserica Toţi Sfinţii*****, 1715, Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 5. ***Biserica Toţi Sfinţii*****, 1715, pridvorul,**
Mănăstirea Antim, Bucureşti



Fig. 6 ***Biserica Toţi Sfinţii*****, 1715, turnurile de pe pronaos şi naos,**
Mănăstirea Antim, Bucureşti



Fig. 7. Costin Petrescu, *Hristos Emanuel*, 1950, frescă,
***Biserica Toţi Sfinţii*, Mănăstirea Antim, Bucureşti**



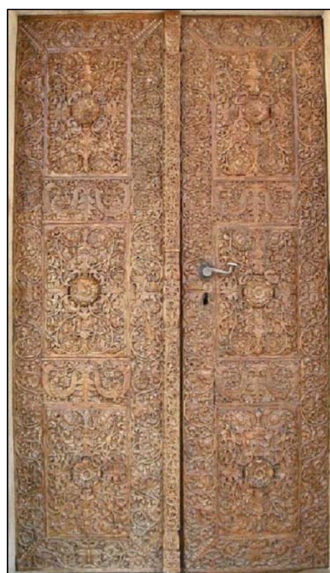


Fig. 8 Mitropolitul (atribuită) *Biserica Toţi Sfinţii*, 1715,
uşa bisericii şi inscripţia,
Mănăstirea Antim, Bucureşti



Fig. 9. ***Biserica Toţi Sfinţii*****, 1715, naos, Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 10. ***Biserica Toţi Sfinţii*****, catapeteasma, Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 11. ***Învierea Domnului (Pogorârea la iad),*** **mozaic, catapeteasma,** ***Biserica Toţi Sfinţii,*** **Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 12. Costin Petrescu*, Pantocratorul,* **turla, 1950,** ***Biserica Toţi Sfinţii,*** **Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 13. Costin Petrescu, turla naosului, 1950, *Biserica Toţi Sfinţii*, Mănăstirea Antim, Bucureşti

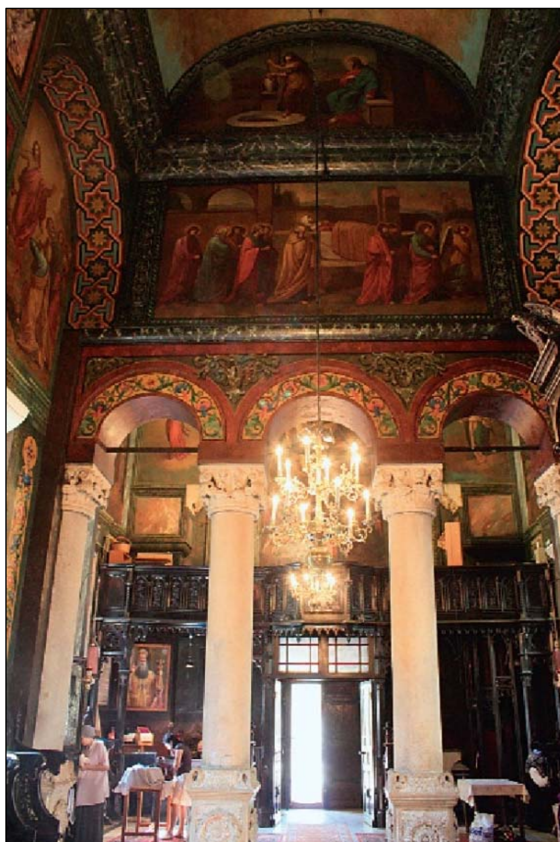


Fig. 14 *Biserica Toţi Sfinţii*, 1715, pronaos, Mănăstirea Antim, Bucureşti

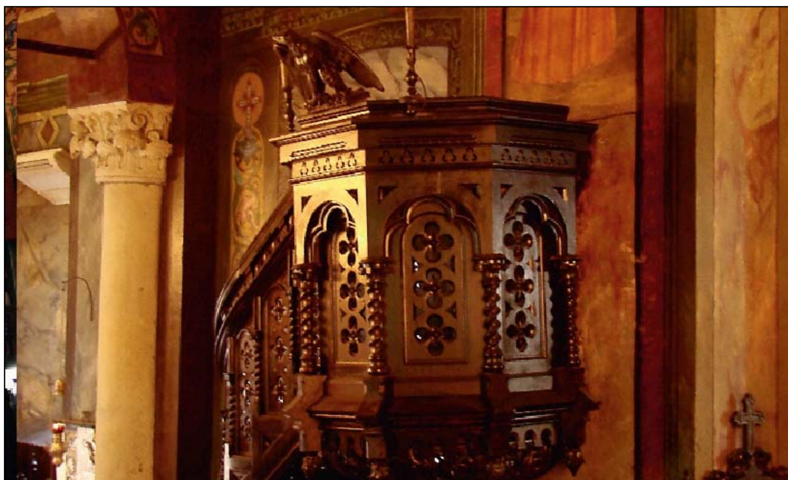


Fig. 15. ***Biserica Toţi Sfinţii*****, amvonul, Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 16. Sfântul Antim Mitropolitul (atribuită) ***Sfinţii Alexie, Nicolae, Antim şi Agata*****, sec. al XVII-lea,** ***Biserica Toţi Sfinţii*****, Mănăstirea Antim, Bucureşti**



Fig. 16 a. Sfântul Antim Mitropolitul (atribuită), *Toţi Sfinţii*, sec. al XVII-lea, *Biserica Toţi Sfinţii*, Mănăstirea Antim, Bucureşti



Fig. 17. Petre Alexandrescu, *Maica Domnului cu Pruncul pe tron* şi *Deisis*, absida altarului, 1863, Biserica *Toţi Sfinţii*, Mănăstirea Antim, Bucureşti



Fig. 18. Petre Alexandrescu, *Punerea în mormânt a Domnului,* 1863, Biserica *Toţi Sfinţii,* Mănăstirea Antim, Bucureşti



Fig. 19 Petre Alexandrescu, *Înălţarea Domnului,* 1863, Biserica *Toţi Sfinţii,* Mănăstirea Antim, Bucureşti



Fig. 20. Petre Alexandrescu, *Cobor#rea de pe cruce*, ulei pe pânză, 1860-1863, copie pentru Mănăstirea Antim



Fig. 21. Daniele da Volterra, *Coborârea de pe cruce*, 1541, Capela *Trinita dei Monti*, Roma

Intervenții de conservare și restaurare a unei colecții de carte bisericească

Lector dr. E. Ardelean,
Prof. dr. N. Melniciuc Puică
Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae"
Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași

Introducere

Biserica domnească „Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul", aflată aproape de centrul oraşului Vaslui, este o ctitorie a Sfântului Voievod Ştefan cel Mare, ridicată în anul 1490, în incinta Curţii Domneşti din Vaslui. Ea a fost construită probabil pe locul unei biserici mai vechi, din lemn, datând din secolul al XIV-lea. Deteriorat de-a lungul vremii, lăcașul de cult a fost rezidit în 1820, refăcut în 1865 și între anii 1866-1890[1].

---

[1] Alexandru ANDRONIC, Biserica Sf. Ioan din Vaslui, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei* – „Monumente istorice bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei", Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1974, p. 66-70.

În 1894 biserica a fost pictată în ulei de către Grigore Ioanid (ucenic al pictorului Gheorghe Tattarascu). În timp, biserica a fost înzestrată cu veșminte, mobilier și cărți de cult. Restaurările din perioada 1914-1928 au reușit să redea aspectul original al ctitoriei ștefaniene[2].

În prezent, parohia deține bunuri de cult din secolele XVIII-XIX (icoane, argintărie și cărți religioase), precum și iconostasul, realizat în tehnica ulei pe lemn, aparținând secolului al XIX-lea.

In perioada 2011-2014, prin intermediul unui proiect european denumit „Ansamblul monument istoric Biserica «Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul» şi Situl Arheologic Zona Curţilor Domneşti – Vaslui. Restaurare, consolidare şi valorificare turistică", iniţiat şi implementat de Parohia „Sfântul Ioan" II –Vaslui s-au realizat ample lucrări de restaurare. Totodată, s-au creat condițiile pentru valorizarea obiectelor de patrimoniu mobile, prin amenajarea unor spații destinate depozitării și expunerii acestora.

După încheierea proiectului, la inițiativa consiliului parohial, s-a luat decizia conservării colecției de carte care aparține acestei parohii.

În prezenta lucrare, după o prezentare succintă privind patrimoniul de carte depozitat vor fi punctate câteva aspecte ale stării de conservare și unele intervenții de conservare restaurare.

---

[2] Ioan COCUZ, *Moldova Măriei Sale Ștefan cel Mare și Sfânt*, Terra Design, Gura Humorului, 2004, p. 31.

Structura colecției de carte studiate

Colecția cuprinde cărți utilizate în cultul ortodox (Evangheliare, Minee, Liturghier, Penticostar, Octoih, Antologhion etc.). Intervalul anilor de tipărire al fondului de carte aflat în colecție este 1750-1910. Structura colecției de carte, grupată pe intervale de timp este prezentată schematic în fig. 1.

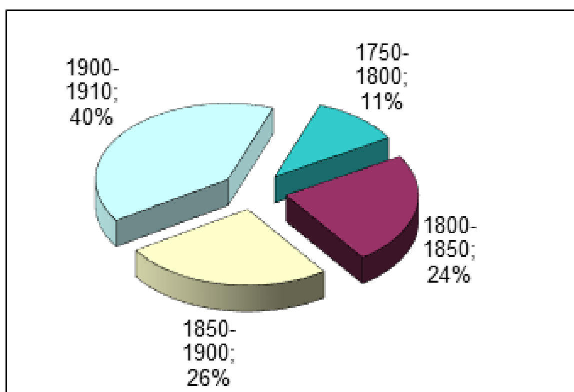


Figura 1. ***Structura colecției de carte studiată în funcție de anul apariției***

Colecția de carte cuprinde cărți tipărite, pe hârtie obținută manual sau fabricată industrial (fig. 2).

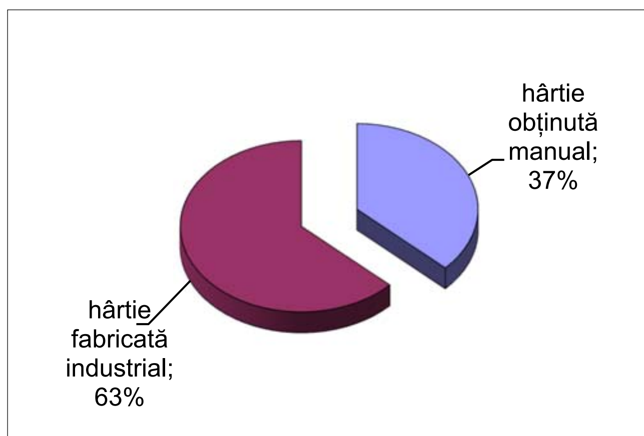


Figura 2. ***Structura blocului de carte după tipurile de hârtie***

Coperțile de carte sunt realizate din materiale diferite (scoarțe din lemn sau carton, învelitori din piele, materiale textile sau ferecături metalice), colecția incluzând îndeosebi cărți legate în piele sau în pânză (fig. 3).

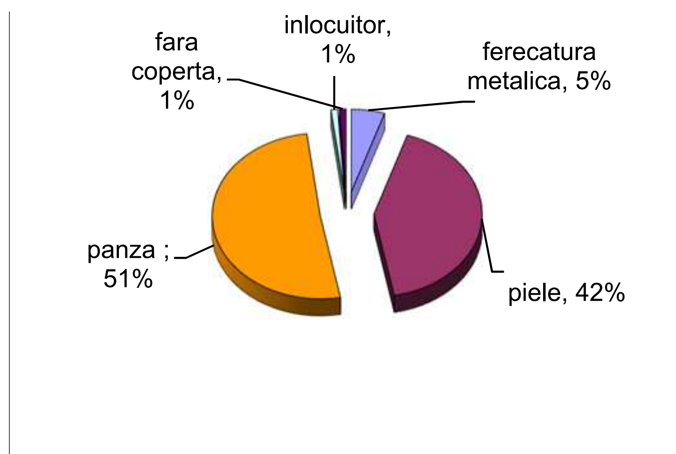


Figura 3. ***Tipuri de materiale utilizate la realizarea legăturii de carte***

Starea de conservare a colecției de carte studiate

Datorită vicisitudinilor vremii, cărțile vechi din colecția bisericii „Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul" din Vaslui, au suferit procese de deteriorare și degradare diverse, starea de conservare a cărților fiind variabilă.

Asupra bunurilor culturale acționează un întreg complex de factori de degradare, clasificați de literatura de specialitate[3] în două grupe: factori endogeni şi factori exogeni.

[3] Matija STRLIČ, Jana KOLÁR, *Ageing and stabilisation of paper*, National and University Library, Ljubljana, 2005, p. 7.

De menționat faptul că, în general, deteriorările sunt provocate de o combinație de factori endogeni și exogeni, deci o separare a acestora este convențională. De exemplu, literatura de specialitate[4] semnalează atacul masiv al unor mucegaiuri asupra unor cărți de mare valoare din patrimoniul ecleziastic favorizat de umiditatea ridicată a substratului organic și de umiditatea relativă a aerului, căldură, întuneric și de lipsa ventilației aerului.

Factorii endogeni (interni) de degradare a hârtiei pot fi clasificaţi în factori determinaţi de compoziţia hârtiei și factori determinaţi de condiţiile tehnologice de fabricare a hârtiei. Dintre materialele auxiliare utilizate la obținerea hârtiei, materialele de încleiere și cele de umplere influențează puternic rezistența la degradare.

Sub influența agenților biologici și a condițiilor de microclimat necorespunzătoare, multe dintre hârtiile vechi din colecția studiată au pierdut agentul de încleiere din compoziție, fapt care a condus la diminuarea rezistențelor fizico-mecanice a hârtiei, pierderi de material și distrugerea legăturii de carte (fig. 4a).

[4] Mariana MUSTAȚĂ, Gheorghe MUSTAȚĂ, *Biologia în conservarea operei de artă*, Editura Universității Alexandru Ioan Cuza Iași, Iași, 2001, p. 221.



(a) **(b)**

Figura 4. ***Deteriorări cauzate de factori: endogeni – diminuarea rezistenței fizico-mecanice cauzată de pierderea agentului de încleiere (a), „Penticostar”, 1767 și exogeni – halouri, fisuri, deformări și gondolizări ale hârtiei obținute manual, cauzate de umiditatea relativă excesivă (b), „Liturghier”, 1759***

Factorii exogeni (externi) care au condus la deteriorarea și degradarea hârtiei în timp au fost: temperatura şi umiditatea aerului, lumina, factorii chimici, poluarea atmosferică, agenţii biotici, dezastrele naturale, cernelurile, factorii sociali etc.

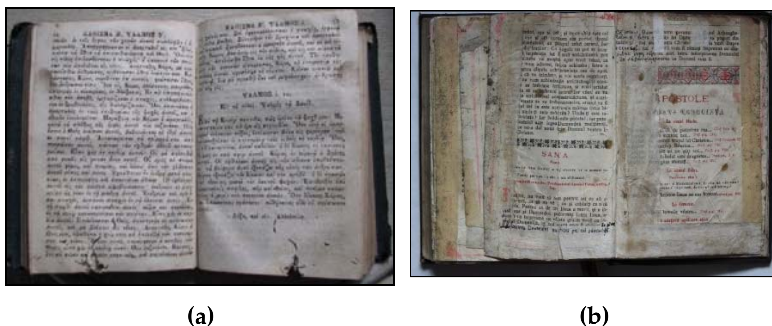
De exemplu, umiditatea relativă crescută accelerează procesele chimice și fotochimice care au ca efect modificarea culorii, fragilizarea materialelor și diminuarea rezistențelor mecanice. Totodată, creșterea umidității relative provoacă dizolvarea cernelurilor, ducând la apariția halourilor[5].

În fig. 4b se observă halouri, fisuri și gondolizări ale hârtiei obținute manual datorate umidității relative și altor factori fizico-mecanici.

---

[5] Nicoleta MELNICIUC PUICĂ, Elena ARDELEAN, *Aspecte ale degradării materialelor celulozice – lemnul şi hârtia*, Performantica, Iași, 2010, p. 136-138.

În cazul colecțiilor mari, resursele de hrană specifică pentru anumite insecte și microorganisme sunt aproape inepuizabile. Astfel, este binecunoscut faptul că pe materialele celulozice se instalează mai ales microorganisme celulozolitice și insectele xilofage[6]. Deteriorările provocate de insectele xilofage asupra acestei colecții sunt diverse: deteriorări fizico-mecanice, scăderea rezistenței și a pH-ului, modificări cromatice etc. Unele cărți din această colecție prezentau orificii și galerii produse de aceste insecte, galerii ce duc la pierderi de suport importante (fig. 5a).



(a) **(b)**

Figura 5. ***Deteriorări cauzate de factori: exogeni – Orificii și galerii ce străbat șnitul cărții, provocate de insectele xilofage (a), „Octoih mic", 1840 – Deteriorări provocate de prezența depozitelor de ceară și a multiplelor restaurări empirice (b), „Faptele Sf. Apostoli", 1894***

În fig. 5b se observă halouri cauzate de prezența apei accidentale în contact cu hârtia unei cărți din această colecție. Totodată, în fig. 5b se evidențiază deteriorări cauzate de factorul social, respectiv prezența depozitelor de ceară și a multiplelor restaurări empirice, efectuate cu materiale și tehnici necorespunzătoare.

---

[6] Florea OPREA, *Biologie pentru conservarea și restaurarea patrimoniului cultural*, Ed. Maiko, București, 2009, p. 190.

Intervenții de conservare

Procesul de conservare al acestei colecții de carte veche include intervenţii complexe, adaptate fiecărei situații.

Investigațiile biologice, efectuate de investigatorul atestat, au avut ca scop evidenţierea microbiotei contaminante ce acţionează asupra suporturilor studiate. În acest scop, din zonele contaminate s-au prelevat probe prin amprentare, s-au transferat pe medii de cultura specifice pentru bacterii si fungi, s-au incubat, conform procedurilor specifice, apoi s-a realizat identificarea taxonomică prin studiul caracterelor macro- şi micromorfologice. Rezultatele acestor investigații au evidențiat o contaminare bacteriană şi fungică a tuturor cărţilor, cu un grad diferit de atac. Genurile predominante identificate la piesele studiate au fost reprezentate de *Bacillus, Clostridium, Pseudomonas* iar în ceea ce priveşte fungii identificaţi, acestia aparţin în principal genurilor *Penicillium, Alternaria*, considerate genuri cosmopolite.

Investigațiile biologice au fost urmate de investigațiile fizico-chimice, efectuate in vederea identificării tipului de pastă celulozică, a tipului de cerneală și a solubilității acesteia în apă şi alcool etilic.

S-a măsurat, deasemenea, pH-ul la suprafaţă, în diferite zone ale blocurilor de carte. Măsurarea pH la suprafaţă s-a realizat cu un pH-metru de contact, Hanna 99171. Valorile pH-ului s-au situat între 5,2 -6,5 (fig. 6).

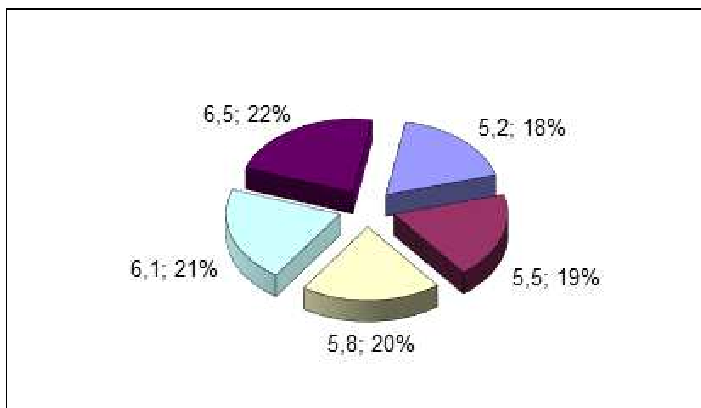


Fig. 6. ***Valori ale pH-ului măsurat la suprafața cărților***

Dezinfecția cărților din colecția studiată s-a realizat individual, cu Tymol în alcool etilic. A urmat desprăfuirea cărţilor, începând cu copertele, tranşele, apoi filă cu filă (fig. 7a).

Curăţirea uscată a continuat cu îndepărtarea diferitelor depozite prezente pe cărţi: pentru ceară s-a utilizat bisturiul (fig. 7b), iar pentru depozitele de murdărie s-a folosit radiera.

Pentru îndepărtarea petelor s-au utilizat geluri obținute din eteri de celuloză (fig. 7c) sau amestecuri de solvenți.

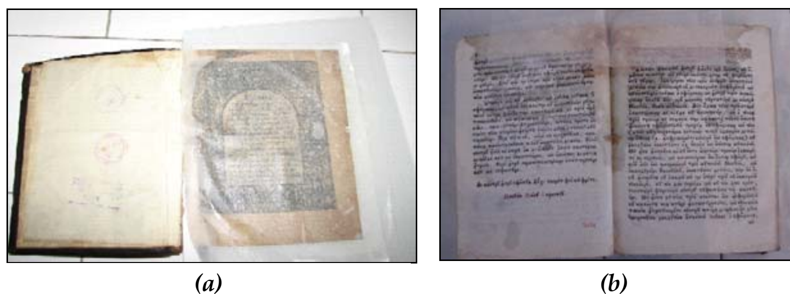


(a) (b) (c)

Figura 7. ***Etape ale intervențiilor de conservare: desprăfuirea (a); îndepărtarea depozitelor de ceară (b); curățire cu gel de carboximetilceluloză CMC 3% (c)***

Deoarece, în proporție de 90% legăturile de carte nu au prezentat deteriorări care să justifice desfacerea acestora, s-a optat pentru intervenții pe bloc de carte nedesfăcut, în scopul păstrării elementelor originale ale cărţilor. Curățirea umedă s-a realizat prin aplicarea de comprese din hârtie de filtru şi apă distilată. Aceste comprese s-au aplicat peste fiecare pagină, aceasta fiind izolată de restul blocului de carte printr-o placă subţire de Plexiglas. Între pagina tratată şi placa de Plexiglas s-a aşezat o foaie din hârtie de filtru uscată, cu scopul ca aceasta să absoarbă apa încărcată cu produşii de degradare coloraţi solubilizaţi (fig. 8a). După realizarea acestui ansamblu, s-a aşteptat aproximativ 15-20 min, apoi cele două hârtii de filtru s-au înlocuit cu altele. Procesul s-a repetat până la eliminarea produşilor coloraţi din hârtia veche. Pentru deacidifierea hărtiilor acide s-a optat pentru tratamentul prin sprayere, de tip Bookkeeper[7]. In cazul foilor care prezentau fisuri, fracturi sau zone lacunare, s-au realizat tratamente de consolidare cu carboximetil-celuloză (0,5%) şi reîntregire pe bloc de carte nedesfăcut, prin izolarea acestora de blocul de carte (fig. 8b).

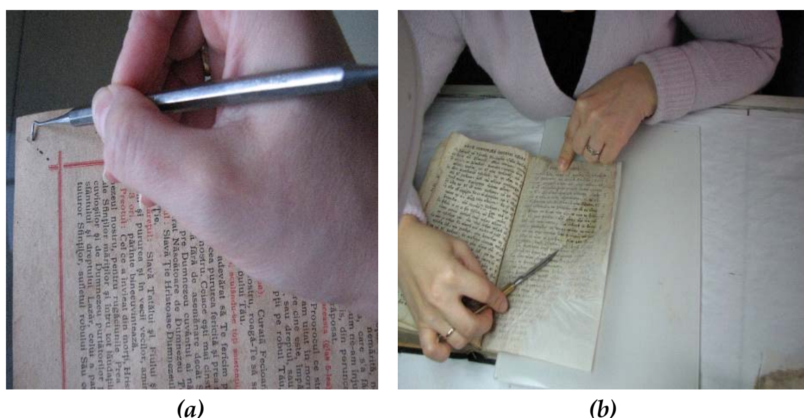
[7] Sarah STAUDERMAN, Irene BRUCKLE, Judith BISCHOFF, Observations on the use of Bookkeeper deacification spray for the treatment of individual objects, *The Book and Paper Group Annual*, 15, 1996, p. 127-143.



(a) *(b)*

Figura 8. ***Etape ale intervențiilor de conservare: curățirea umedă pe bloc de carte nedesfăcut (a); consolidarea cu CMC (0,5%) și reîntregirea pe bloc de carte nedesfăcut (b)***

Pentru consolidarea şi reîntregirea foilor s-a utilizat hârtie japoneză de diferite gramaje, în funcţie de grosimea foilor respective, iar pentru obturarea orificiilor de zbor s-a utilizat turnarea manuală de pastă celulozică (fig. 9a) și soluții de CMC 2%. După uscare s-a îndepărtat excesul de hârtie japoneză (fig. 9b).



(a) *(b)*

Figura 9. ***Etape ale intervențiilor de conservare: obturarea orificiilor de zbor prin turnare manuală cu pastă celulozică (a); îndepărtarea excesului de hârtie japoneză (b)***

În final, aspectul unei cărți din colecția studiată, după aplicarea tratamentelor de conservare, este prezentată în fig. 10.



Figura 10. ***Aspectul unei cărți din colecția studiată după intervențiile de conservare („Sfânta și Dumnezeiasca Evanghelie", București, 1895)***

Concluzii

În timp, toate cărțile vechi sunt afectate de factori de degradare fizico-mecanici, chimici, biologici și sociali. Grija pentru cărțile vechi constituie o preocupare continuă a specialiștilor din domeniul conservării și restaurării cărților vechi. În ultimele două decenii, specialiștii în restaurarea cărților vechi bisericești, pregătiți în facultățile de teologie ortodoxă din România, au avut contribuții notabile în conservarea acestui patrimoniu cu o valoare inestimabilă.

Este important ca după intervențiile de restaurare deținătorii colecțiilor de carte bisericească, împreună cu specialiștii din domeniu să elaboreze o strategie care să

permită prevenirea, întârzierea sau oprirea deteriorării obiectelor din colecție care să cuprindă măsuri concrete pentru asigurarea condițiilor de microclimat, a condițiilor de manipulare și de depozitare corespunzătoare și monitorizarea colecției.

Mulțumiri

Această lucrare a fost elaborată cu sprijinul unui grant al Ministerului Educației Naționale din România (PN-II-PT-PCCA-2011-3.2-1281, Grant No. 221/2012: „Dezvoltarea de materiale neconvenționale și a unei tehnici de tratament în plasmă rece pentru soluții sustenabile în conservarea patrimoniului pe suport de hârtie – PAPHERCON”).

Octavian Smigelschi – Promotorul unei noi viziuni artistice în pictura religioasă și inițiatorul picturii naționale bisericești

Dr. Alexandru Constantin Chituță
Muzeul Național Brukenthal
Universitatea „Lucian Blaga", Sibiu

„Din parte-mi un sentiment de datorie mi-a impus să atrag atenţia cuvenită asupra artistului Smigelschi, a cărui memorie trebuie să fie scumpă tuturor acelora care se interesează de soarta artei româneşti"[1].

La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, în statele europene, s-a pus tot mai mult problema afirmării naţionalismului. Acest curent a ajuns repede şi în ţara noastră. Tocmai considerarea stilului neoromânesc în această perioadă, a fost cea mai definită exprimare a specificului naţional de la noi, nu numai ca un curent mani-

[1] Alexandru TZIGARA-SAMURCAŞ, „Artişti dispăruţi: O. Smighelski", în *Convorbiri literare*, aug., 1914, p. 559.

festat într-un singur domeniu al creaţiei şi al arhitecturii, ci ca un stil în toată puterea cuvântului, care a cuprins toate ramurile artelor vizuale, dar şi literatura şi muzica.

În această privinţă s-a înscris şi pictorul transilvănean Octavian Smigelschi (1866-1912) dorind să realizeze o pictură naţională bisericească, lucru pus pentru prima dată în fapt în anul 1904 prin pictarea cupolei, a pandantivilor şi a iconostasului Catedralei mitropolitane din Sibiu.

Este cel care va introduce pentru prima dată în arta religioasă, printr-un amplu program bine stabilit, elemente din broderia tradiţională naţională. Activitatea sa în planul de afirmarea a identităţii naţionale nu se va opri doar la pictura bisericească, ea continuând la decoraţie de carte, diplome, reviste etc.

Elaborând un program de însnoire a artei religioase româneşti, Octavian Smigelschi accentua necesitatea creării unui stil marcat de amprenta unei viguroase identităţi naţionale, la baza căruia trebuiau aşezate „arta tradiţională a mănăstirilor noastre şi arta decorativă ţărănească" ce se caracterizau prin „eminamente calităţi decorative, un puternic şi sănătos simţ coloristic"[2].

În anul 1906 va picta iconostasul bisericii greco-catolice din cartierul Fabrică – Timişoara după modelul celui din Catedrala din Sibiu cât şi iconostasele bisericilor din Rodna şi Poiana Ilvei, jud. Bistriţa Năsăud. Neputând isprăvi în totalitatea pictarea Catedralei, pictorul işi va

[2] Negoiţă LĂPTOIU, „Un spirit novator: Octavian Smigeslchi", în *Incursiuni în plastica transilvăneană*, Cluj-Napoca, 1981, p. 173.

muta întreg materialul decorativ şi îl va pune parţial în culoare la biserica ortodoxă din Ciacova, jud. Timiş. Biserica de aici o va picta în anul 1907 aşa cum atestă şi pisania de la intrare.

Octavian Tăslăuanu afirma despre Octavian Smigelschi următoarele: „În Ardeal a fost cel dintâi pictor, care a creat adevărate opere de artă. În pictura bisericească, Smigelschi a întemeiat o şcoală, şcoala picturii naţionale, care numai în viitor îşi va atinge apogeul. A apărut deodată deux ex machina, uimind lumea"[3].

Cu o operă vastă, abordând cu succes, în scurta sa viaţă, o serie de tehnici artistice (acuarela, tempeta, guaşă, ulei, pastelul, cărbunele, fresca, caseina, mozaic de sticlă şi ciment în marmură, o invenţie de a sa) cât şi teme diverse (peisaje, portrete, compoziţii cu figuri îndeosebi de ţărani, autoportrete, subiecte istorice, cicluri simboliste şi pictură religioasă), Octavian Smigelschi este încă şi acum un pictor mai puţin cunoscut în celelalte provincii româneşti, în schimb în Transilvania şi Ungaria fiind consacrat şi aşezat în galeriile de artă din Budapesta, Sibiu şi Cluj Napoca. Acest fapt, al uitării şi al neaşezării lui pe locul care i se cuvine, ca un pictor inovator, se datorează atât religiei sale greco-catolice şi acest fapt privindu-l după anii '50 când Biserica Unită este desfiinţată cât şi a criticilor de artă, mulţi dintre ei activând la Bucureşti şi Iaşi şi care nu au cunoscut creaţia artistică din Transilvania.

---

[3] Revista *Luceafărul*, nr. 31, 16 noiembrie 1912, p. 706.

În acest sens, în prima sa monografie dedicată pictorului sibian, Virgil Vătăşianu scria: „închinând studiul de faţă operei pictorului Octavian Smigelschi, o fac cu dorinţa de a contribui la cunoaşterea şi răpândirea faimei acestui distins artist, de numele căruia e legat un întreg capitol din istoria picturii moderne religioase româneşti. Numele lui ar fi însemnat însă incomparabil mai mult, dacă în afară de puţinele opere monumentale realizate – între care locul de frunte îl ocupă pictarea catedralei mitropolitane ortodoxe din Sibiu – s-ar fi bucurat de o atenţie mai stăruitoare şi celelalte lucrări ale sale, pe care Muzeul Astrei (închis în anul 1948 n.n.) le-a pus la dispoziţia vizitatorilor. În adevăr colecţia de desene a lui Octavian Smigelschi, pe care o adăposteşte Sibiul, e nu numai cel mai preţios tezaur de artă, pe care ne-a dat-o pictura ardeleană românească dinainte de război, depăşind ca atare cu mult cadrele regionale şi asumându-şi o importanţă naţională. Dar dacă acest lucru l-au recunoscut la timpul său nu numai cei din jurul lui Smigelschi, în prima linie Sibienii, ci şi autori ca d-nii Iorga, Goga şi alţii, care au scris frumoase rânduri despre pictura catedralei din Sibiu, opera cea mai personală a acestui artist, studiile şi desenele, au rămas până în prezent aproape neluate în seamă, găsind prea puţini spectatori devotaţi, cărora să le destăinuiască bogăţia de fantezie şi nobleţea de formă, cu care le-a înzestrat viziunea şi mâna maestrului”[4].

---

[4] Virgil VĂTĂŞIANU, *Pictorul Octavian Smigelschi*, Kraft & Drotleff, Sibiu, 1936, p. 3.

În aceste vremuri de criză morală şi economică, dar mai ales criză a modelelor, Octavian Smigelschi este un un veritabil exemplu. „Dacă există o cale de a oferi un folositor exemplu tinerilor inteligenţi şi motivaţi de azi, care vor fi tentaţi sau care aspiră la glorioasa aventură a artelor frumoase, atunci cu siguranţă acesta poate fi ilustrat de viaţa şi creaţia lui Octavian Smigelschi"[5].

Octavian Smigelschi şi începuturile artei naţionale bisericeşti

Dacă la sfârşitul secolului al XIX-lea în Principatele Române, Nicolae Grigorescu şi Ion Andreescu sparg şablonul artei oficiale academice, inaugurând un curent nou a cărui trăsătură principală este legătura directă cu realitatea, dragostea pentru viaţa omului simplu, aceeaşi înnoire o marchează în Transilvania şi Banat arta lui Octavian Smigelschi. În operele cu caracter laic, fie că sunt portrete, compoziţii, peisaje, atenţia lui Smigelschi este îndreptată spre om, spre aspectele cele mai obişnuite ale vieţii, precum şi spre natură, străduindu-se să le redea cât nai veridic. Smigelschi s-a străduit să creeze o pictură de gen românească, inspirându-se din viaţa şi mirificul satelor din preajma Sibiului, din istorica Mărginime. El prezintă cu multă înţelegere figura ţăranului, munca sa

[5] Prof. Univ. Dr. Nicolae SABĂU, *Smigelschi, Omul şi... „Îngerul păcii"* în Alexandru Constantin CHITUȚĂ (coord.), „Octavian Smigelschi album", Ed. Ed. Muzeului Naţional Brukenthal, Armanis, Sibiu, 2014, p. 185.

precum şi manifestările sale din cele mai diverse. Concepţia sa despre lume şi artă precum şi tema asupra căreia Smigelschi îşi îndreaptă atenţia se desprinde clar din acest pasaj extras dintr-o notă autobiografică: „oricum aş privi această lume, mă gândesc în ce chip m-aş putea servi de ea ca subiect al artei”[6]. În ceea ce priveşte dragostea şi admiraţia faţă de poporul nostru, Smigelschi menţiona în singura sa autobiografie: „Nu ştiu dacă este natura frumoasă ori urâtă, bună ori rea din punct de vedere filosofic la tot casul produce lucruri minunate, care îşi atrag atenţiunea; vietăţi a căror viaţă a o studia este desigur o ocupaţie foarte interesantă. Iară pictura o primesc ca un feliu de istorie naturală, care n-are alt scop decât a studia felul cum se exprimă natura şi a reproduce din viaţa naturii ceea ce îi este cu putinţă cu mijloacele de care dispune. Şi câte lucruri sunt pe lume, care prin altă artă nu se pot reproduce aşa de perfect, ca cu ajutorul picturii? Spre exemplu poporul nostru de la ţară. Ce e drept spiritul românesc se exprimă prin tot ce provine de la dânsul, prin limbă, literatură, moravuri; însă multe calităţi ale lui se exprimă foarte carateristic prin exteriorul său. Românul este graţios şi uşor în mişcările sale, fără de a fi numai o frasă; armonie în forme şi în culorile portului său; iar când este urât sau grotesc, niciodată nu este greu, – pentru care însuşire dispreţuieşte atâta pe popoarele de viţ germană, ci totdeauna artistic, grotesc.

---

[6] *Expoziţia retrospectivă Octavian Smigelschi*, catalog de Nicolae IORGA, Muzeul Brukenthal, Sibiu, 1963, p. 4.

Limba românească ce este aptă a reproduce cu putere originală orice sentimente, de la cele mai drăgălaşe până la sudalmele cele mai grozave; exteriorul ce arată un spirit mlădios; eu gândesc, că ceia ce exprimă acestea, acea şi este într-adevăr românul: un popor înzestrat cu calităţi omeneşti vin la iveală într-un mod atât de perfect în privinţa formelor exterioare, înzestrat cu un gust estetic atât de matur, nu este acesta un material, cum numai şi-l poate pofti un pictor? N-am avut intenţiunea de a zice cu acest exemplu, că afară de poporul de la ţară numai există lucruri frumoase pre lume; însă cu dragoste uşoară de priceput mă nisuesc (năzuiesc n.n.) a pătrunde în spiritul poporului nostru şi tot mai mult îmi fac iluziunea, că pre calea aceasta mi-oi putea împlini destinaţiunea cu mai multă priinţă pentru neamul său, ca cum aş putea pre carieră pedagogică. Însă deocamdată trebuie să las idealurile la o parte şi să mă gândesc mai bine, cum să-mi procur mijloacele, cu care le-aş putea realiza”[7].

Acest fapt a izvorât în sufletul artistului încă din anii tinereţii: „eram încă studenţi, dar sufletul nostru simţitor ne şoptea că trebuie să ne sosească ziua, când arta românească va face ceea ce Curcanii au făcut în Câmpiile Bulgariei – schimbând porecla în renume – va cristaliza chipul sfinţilor români, aşa cum sufletul cald românesc îl simte, crede şi ştie, va da expresie vie şi adevărată evlaviei creştineşti cultivate de credinţa în Dumnezeu (...) şi când

[7] Octavian SMIGELSCHI, „*Autobiografie*, în *Calendar pentru popor al Asociaţiunii*, Sibiu, 1934, pp. 162-167.

ne trezeam din visurile noastre despre viitorul de aur, priveam cu sfială la Octavian, care cu ochii închişi şedea răzimat pe pat – scaunul e o mobilă mai rară în odaia studentului român – şi visa mai departe visul măreţ, căruia şi-a dedicat viaţa. Puterea şi nobila ambiţiune!”[8]

Trebuie să amintim aici faptul că Octavian Smigelschi nu a fost cel care a cuprins în pânzele sale peisajul, straiele şi ţăranii români, şi mai mult decât atât a avut şi o grijă şi o preocupare activă către aceştia. După răscoala ţăranilor din 1907, când Nicolae Iorga iniţiază o colectă publică pentru ajutorarea familiilor celor ucişi, Smigelschi, acest pictor care s-a inspirat din viaţa ţăranilor şi a satelor, participă printre cei dintâi la strângerea acestor fonduri dovedind încă o dată apropierea şi dragostea sa de om şi de artist pe care a purtat-o celor umili şi exploataţi.

Întors în ţară, Smigelschi a fost animat de gândul reînnoirii, în funcţie de aceste noi principii de emancipare naţională şi de componenta politică ce susţinea acest lucru.

Influenţat de creaţiile lui Munkácsy, Smigelschi se retrage în 1891 la catedra lui de desen de la liceul din Dumbrăveni şi visează să realizeze şi el pentru români, ceea ce Munkácsy realizase pentru unguri: să creeze o pictură românească, menită să eternizeze viaţa şi caracterul ţăranului român. „Fireşte, subiectele nu i-au lipsit, ele se cheamă: *Boboteaza*, *Miruitul*, *Înmormântarea românească*, *Strana*, *Portiţa*”[9]. Dintre aceste lucrări dedicate satului româ-

[8] Valeriu BRANIŞTE, „Octavian Smigelschi, impresii şi amintiri”, în *Drapelul*, Lugoj, 28 februarie – 12 martie, nr. 26, 1904.
[9] Virgil VĂTĂŞIANU, *Octavian..., p. 29.*

nesc cele mai remarcabile realizări sunt *Portiţa* şi *Strana*, pentru care artistul a întocmit numeroase studii şi schiţe pregătitoare, compoziţii care au fost foarte bine receptate la nivelul publicului transilvănean contemporan artistului.

În privinţa lucrărilor sale laice, excepţionale se vădesc subiectele cu tematică ţărănească. „Satul românesc din Ardeal, satul cu *duioasa lui poveste*, dar şi cu dramaticul său destin, cu oameni şi datinile sale şi-a găsit în Smigelschi un cald interpret. Uleiurile, acuarelele şi pastelurile în care a consemnat cu respect şi dragoste chipuri de ţărani români din Ardeal, nu pot fi despărţite de contextul spiritual al epocii, de înrâurirea pe care a exercitat-o literatura, „Semănătorismul" în principal, cu lucrări pilduitoare, sau nivelele lui Ilarie Chendi sau Ion Agârbiceanu, tipărite cu generozitate în paginile unei prestigioase reviste cum a fost „Luceafărul"[10] de sub redacţia lui O. Tăslăuanu. Smigelschi, precum Agârbiceanu în nuvelele sale, respinge viziunea idilică a ţăranului, redând chipuri pe care munca şi lupta cu adversităţile individuale sau colective naţionale, lasără urme puternice. Dar, în acelaşi timp, aceste figuri dramatice au în ele dârzenie şi nobleţea unui popor care deseori pe parcursul istoriei şi-a revendicat drepturile la emancipare socială şi politică"[11]. Portretul a fost unul dintre primele genuri spre

[10] Re-editată începând din aprilie 2015 de Asociaţia culturală pictor Octavian Smigelschi.

[11] Dr. Iulia MESEA, „Înnoire prin tradiţie", în Alexandru Constantin CHITUŢĂ, „Pictorul Octavian Smigeslchi, lumină vie în veşnicie", Ed. ASTRA Museum, Universitatea Lucian Blaga, Sibiu, 2012, p. 22.

care s-a aplecat artistul. Subiectele lui erau selectate cu predilecţie din viaţa satului şi a peisajului rural din Mărginimea Sibiului, portretele de ţărani în costume populare alăturându-se ca forţă de convingere acelora făcute cu sensibilitate şi emoţie celor dragi, în special soţiei. „Portretele de ţărani ale lui Smigelschi, se caracterizează prin soliditatea construcţiei, prestanţa ţinutei, meiestuozitatea reprezentării şi expresivitatea chipurilor"[12]. Ţinuta plină de prestanţă, sensibilitatea şi expresivitatea fizionomiei sunt calităţi pe care le descoperim în autoportretele sale şi în portretistica sa: *Portret de cantor, Ţăran meditând, Ţărani din Ardeal* sau *Ţărăncuţa*.

Lucrarea *Strana* este „o mărturie a crezului artistic al pictorului, care realmente a găsit în lumea satului o sursă de inspiraţie. „Tribuna Poporului" aminteşte compoziţia *Strana*, o lucrare reprezentativă pentru momentele esenţiale din viaţa satului românesc, încărcată de simboluri identitare şi creată cu scopul clar de a furniza un limbaj iconografic naţional, pornind de la premisa că ţaranul este expresia autentică a relaţiei intime dintre pământ şi naţiune, dar şi păstrătorul *geniului ancestral*[13], fiind cel care şi-a menţinut neschimbate valorile, obiceiul şi portul"[14].

---

[12] Iulia MESEA, *Pictura românească, secolul al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea*, Pinoteca Brukenthal, Sibiu, 2005, p. 14.

[13] LEANDRU, Cronică, „Seri plăcute – o expoziţie", în *Tribuna Poporului*, an 7, nr. 188, 14/20 octombrie 1903, Arad, pp. 1-2.

[14] Ioana SAVU-GRUIŢĂ, „Octavian Smigelschi – cântăreţii de strană artă cu mesaj national", în *Îndrumător Pastoral*, an. VII, nr. 7, Tulcea, 2015, p. 372.

Preferinţa pentru modele feminine reflectă o acută sensibilitate pentru puritate, frumos şi eleganţă, în notă românească. Pe lângă câteva studii, se cunosc două lucrări *Ţărăncuţa – Lina cu mărgele* şi *Portret de ţărancă*. Având o forţă de sugestie comparabilă cu realismul meticulos, portretele de femei emană o atmosferă suoavă şi candidă. Portretele lui Smigelschi ne determină să readucem în caracterizarea acestui gen noţiunea de eleganţă, a femeii îmbracată tradițional – inevitabil asociată cu domeniile modei şi etichetei – nu doar cea exterioară a modului de exprimare al artistului, ci şi aceea de reflectare a adevărurilor intime privitoare la psihologie şi caracter şi, îndeosebi o sinteză a acestora: eleganța – ca expresie a culturii şi a bunului gust, măsură a rafinamentului şi simbiozei, în momentul actului de creaţie, dintre model şi artist.

O altă realizare de însemnătate este *Covorul cel mare de lână* de dimensiuni ample destinat soleei Catedralei Unite din Blaj, țesut de un grup de femei din Maramureş, după un desen realizat de Octavian Smigelschi, datat 1900. Unul dintre aceste modele, poate o replică din acele timpuri, se întâlneşte în Catedrala Arhiepiscopală din Cluj Napoca.

Covorul înfăţişează un vultur uriaş cu aripile întinse, care îl simbolizează pe Iisus Hristos, aşezat deasupra unei cetăţi, ce semnifică Noul Ierusalim. Fondul covorului este: roşu, galben şi albastru şi sugerează tricolorul românesc. Aceleaşi culori se întâlnesc şi în chenarul cu motive geometrice de jur-împrejurul covorului.

Trebuie să amintim aici faptul că acest covor, obiect preţios al catedralei unite din Blaj, a fost trimis şi a fost

admirat la Expoziţia Jubiliară din Bucureşti din anul 1906, organizată în vederea sărbătoririi a 40 de ani de domnie a Regelui Carol I, a 25 de ani de la proclamarea regatului dar şi a 1800 de ani de la descălecarea lui Traian în Dacia. Fără îndoială că această Expoziţie a constituit un punct de atracţie pentru toţi românii, un adevărat „colţ de paradis", fiind argumentul dezvoltării societăţii româneşti şi promisiunea de unire a românilor. La ea au participat, în cadrul serbărilor populare, mii de români din Transilvania care au venit în capitala României cu cele mai vestite coruri.

Nu ar fi lipsit de interes să menţionăm aici şi de *Tripticul naţional* realizat în 1906 pentru un concurs naţional şi a cărui reactualizare a fost legată de studierea altarelor medievale, ce favoriza articularea secvenţială a compoziţiei, cu un discurs înnobilat de o anume demnitate sacră. Smigelschi prezintă o parte din istoria glorioasă – Neagoe Basarab, în portretul votiv de la biserica episcopală din Curtea de Argeş şi Cucerirea redutei Plevna, în 1877, iar pe de altă parte, central, „o contemporaneitate nesigură, sugerată de un grup de ţărani modeşti, aflaţi la muncă ce se opresc din seceriş şi privesc uimiţi spre o lumină prefigurând un viitor mai bun. Este o apologie a ţăranului, idealizat, căruia i se conferă o aură sacerdotală"[15]. Totodată „artistul ilustrează în planul secund două personaje care discută. Bărbatul cărunt, mai în vârstă, întinde braţul atrăgându-i parcă femeii atenţia asupra

---

[15] Gheorghe VIDA, „Aspecte simboliste în opera lui Octavian Smigelschi", în Alexandru Constantin CHITUȚĂ (coord.), *Octavian Smigelschi album...*, p. 65.

trecutului glorios. Gestul pe care îl surprinde artistul face ca cele două panouri să comunice. Între cele două personaje se distinge un prunc înfăşat care încă de mic creşte ascultând poveştile din vremurile glorioase de mult apuse (...) Octavian Smigelschi reuseşte să surprindă, cu multă dibăcie, o scenă din viaţa ţăranului român, evitând exaltarea şi prezentarea idealizată a acestuia, toţi care lucrează poartă costume tradiţonale, costume simple de zi cu zi"[16].

În această compoziţie Smigelschi reprezintă atât trecutul cât şi prezentul şi viitorul neamului românesc aşa cum denotă şi inscripţia: „În veşnica muncă roditoare, primenind mărirea străbunilor prin vechea evlavie şi gloria nouă spre siguranţa viitorului harnic". El este încadrat de o bogată arhitectură pictată, imitând după cerdacul de lemn cu crestături bogate şi împodobind cu medalioane, reprezentând într-unul pe Traian, iar în altul pe regele Carol I, iar între ele sunt aşezate două frize, înfăţişând trecerea Dunării de armata română în 1877.

Dintre lucrările create în spiritul aspiraţiilor naţionale ale românilor amintim aici şi *Tripticul închinarea magilor şi păstorilor*, descris la pictura bisericească. Prin aceste două lucrări, Smigelschi afirmă simbioza perfectă dintre spiritualitate şi naţionalitate sau sufletul românesc. *Tripticul naţional* poate fi „citit" ca o ctitorie a poporului român prin religie, prin continuitate şi vitejie şi prin muncă asiduă, iar *Tripticul închinarea magilor* românizează

[16] Ioana SAVU-GRUIȚĂ, „Tripticul Naţional 1906", în *Acta Musei Napocensis*, Historica II, nr. 41-44, Cluj Napoca, 2007, pp. 262-263.

scena biblică a închinării magilor şi păstorilor pruncului Iisus, prin aducerea acesteia în peisajul mioritic românesc, prin personajele istorice din cele trei provincii româneşti, arătând prin aceasta creştinătatea milenară în spaţiul românesc şi prin reprezentarea ciobanilor şi a familiilor lor, ca buni români şi buni creştini. Ambele Triptice sunt „ferestre" sau „porţi" care doresc să îl facă pe privitor să intre într-o altă lume, într-un alt spaţiu.

Conştient de necesitatea de a se perfecţiona, începând cu anul 1898, efectuează călătorii de studii la Viena, Dresda, München, Ravena, Florenţa, Roma şi Veneţia unde ia contact şi cu muzeele care vor fi pentru el o adevărată şcoală. Tot în această perioadă îşi va adânci cunoştinţele cu privire la mozaicul bizantin din Italia. Întors în ţară şi semnând contractul pentru pictarea Catedralei Mitropolitane din Sibiu, va începe o călătorie de studiu şi cercetare a bizantinismului românesc de la vechile biserici şi mănăstiri, vizitând şi locaşurile de cult construite în aceea perioadă în ţară: Cozia, Hurezi, Polovragi, Tismana, Curtea de Argeş, Târgovişte, Bucureşti, Brăila, Galaţi, Neamţ, Agapia, Văratec, Iaşi, Suceava, Voroneţ, Humor sau Suceviţa. Cunoaşterea acestor lucrări îl va inspira să creeze o sinteză pentru decoraţiile sale murale, pe care o aplică la o serie de biserici din Transilvania. Cea mai remarcabilă decoraţie realizată de Smigelschi în această privinţă, este cea din Catedrala Mitropolitană din Sibiu şi apoi cea de la biserica din Ciacova, jud. Timiş.

În această călătorie de studiu îşi va face numeroase schiţe şi va realiza zeci de fotografii nu doar după picturile murale vechi româneşti cât şi după epitafe ştefaniene, uşi de biserică, veşminte din vremea lui Petru Rareş sau Brâncoveanu cât şi după Tetraevangheliarele de la Neamţ, Bistriţa, Putna sau Dragomirna, scrise şi miniate pe pergament, toate vădind influenţa şcolii de miniatură din Muntenia sau din Moldova şi a tradiţiei inaugurate de Gavril Uric. Multe dintre frontispiciile şi iniţialele ornate în sistemul arabescului, ce demonstrează o mare virtuozitate şi un bun gust şi simţ al proporţiilor fiind folosite de Smigelschi la decorarea Evangheliei de la Blaj a mitropolitului Victor Mihaly de Apşa. Numeroase schiţe vor fi făcute la Curtea de Argeş şi Hurezi, sculptura ancadramentelor uşilor de la intrare, a ferestrelor, a decoraţiei pereţilor, coloanelor cât şi a pietrelor funerare sau a iconostaselor.

Acestui bagaj informaţional, cultural-artistic îi va adăuga comoara de preţ a oamenilor de la ţară – portul popular – dimpreună cu bogăţia de elemente decorative de pe cămăşi sau cătrinţe, opregi bănăţene sau covoare ardeleneşti şi bucoviene.

Panoramei artistice europene, Smigelschi îi va adăuga astfel dimensiunea naţională românească. Este tot mai convins că poate fi găsită soluţia viabilă între pictura monumentală bisericească şi arhitectură, care trebuie să-i fie subordonată.

Încă din anii construcţiei Catedralei sibiene, Smigelschi dorea şi era conştient că numai el putea să realizeze un

nou stil naţional pentru pictura religioasă. În acest sens el scrie într-o epistolă adresată lui Valeriu Branişte următoarele: „Îm iau voie a te ruga să-mi fii într-ajutor într-o cauză, care nu este numai a mea personală, ci are totodată un caracter cultural-naţional, şi de aceea ca unul ce stai în serviciul culturii, cred că cu atât mai bucuros îmi vei împlinii rugarea. Cauza este următoarea: Desigur după cum desigur eşti informat, la primăvară are să înceapă decoraţia monumentală în interiorul catedralei din Sibiu... Eu, după cum ştii după expoziţia mea ce am aranjat-o în urmă la Pesta, am avut o reuşită atât de splendidă, încât dintr-una mi-am creat o reputaţiune de artist, cum arareori se întâmplă. Cred că momentul cultural naţional ţie nu trebuie să ţi-l mai accentuez. Fiind arta de mine cultivată de un caracter desăvârşit naţional-românesc prin succesul meu nu mi-am făcut numai mie, ci şi neamului cinste înaintea străinilor”[17].

O notă particulară şi cu caracter insolit o prilejuise Smigelschi, pe lângă stilul neobizantin şi monumental introdus în Catedrala sibiană, şi motivele de factură populară. Ele constituie o dovadă a preocupărilor şi a interesului pe care l-a manifestat pictorul faţă de valorosul nostru tezaur artistic popular şi întru domeniu ca cel religios, în care pilde de felul acesta au fost de prea puţine ori admise la noi. De altfel în cuprinsul lucrărilor smigelschiene exemplele de factură populară au o evoluţie aproape ciclică. În cartoanele realizate pentru catedrala din Blaj, aceste modele lipsesc, acolo utilizându-se forme

[17] Gheorghe IANCU, Valeria CĂLIMAN, Valeriu BRANIŞTE, *Corespondenţă*, vol III, Ed. Minerva, Bucureşti, 1989, p. 33.

geometrice şi motive inspirate din repertoriul decorative bizantin. „Era, de altfel, firesc ca Smigelschi să-şi pună întrebarea dacă costumul antic, amestecat cu atâtea elemente ale Renaşterii, trebuia să rămână neapărat singurul admis în pictura noastră religioasă, sau dacă nu ar putea şi el să zugrăvească figurile sfinte în costumul obişnuit la noi, cum făcuseră pe vremea lor meşterii Renaşterii din diversele ţări apusene"[18].

Prietenul său de o viaţă, Valeriu Branişte sesizează şi argumentează noul stil, neobizantin, pe care Smigelschi îl introduce în arta românească prin pictarea Catedralei din Sibiu. „Sfinţii lucraţi de Smigelschi sunt figuri întregi, cu membre drepte şi sănătoase – nu fiinţe stoarse şi supte de o bolnăvicioasă înţelegere a plăcerii lui Dumnezeu – iar feţele lor sunt româneşti, aşa cum e Românul mai mândru şi frumos. Să insist numai asupra unui exemplu, al celui mai cardinal, adică asupra chipului lui Christos. Portretul lui autentic al lui Hristos nu cunoaşte nici biserica noastră şi nici istoria. Pretinsa – icoană nefăcută de mână omenească, din corespondenţa apocrifă a lui Hristos cu Regele edesan Abgar, din care s-a creat tipul lui Hristos cu faţa blândă, barba scurtă împărţită în două şi păr lung buclat iarăşi împărţit în două, este o creaţiune artistică ca şi toate celelalte, fără de a fi recunoscut ca portret autentic[19] Pictori mari din Răsărit şi Apus au căutat în toate tim-

[18] Virgil VĂTĂŞIANU, *Octavian..*, p. 46.

[19] Tipul acesta foarte frumos lucrat de pictorul bucovinean Bucevschi. Consistorul gr.-ort. din Cernăuţi a reprodus acest chip prin tipar în 10.000 exemplare, încât se găseşte acum aproape în fiecare casă fruntaşă românească din Bucovina.

purile să cristalizeze în icoana lui Hristos, pe lângă caracterul divin, idealul frumuseţii omeneşti, încât putem pune ca normă, că icoana lui Hristos este idealul sfinţeniei, demnităţii omeneşti.

Nimic mai greşit şi totodată mai supărăcios pentru evlavia creştinească, decât direcţia de a idealiza în Hristos tipul ovreesc (evreiesc). Las că nicăieri nu stă scris, că Mântuitorul ar fi fost Ovreu, e doar fiul lui Dumnezeu, care s-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Maria Fecioară şi s-a făcut om, dar e direct o sfruntare a idealurilor noastre, izvorâte din creştinism, a prezenta tipul ovreesc ca culmea frumuseţii, demnităţii şi sfinţeniei omeneşti. Au trecut vremurile întunericului, când se credea, că toate limbile pământului derivă din limba ovreească şi că toate neamurile lumii se trag din Ovrei. Fiecare popor îşi are idealul său de frumuseţe omenească şi idealurile diferitelor popoare diferă unul de altul. Idealul fiecărui popor îşi are izvorul în individualitatea naţională, care este rezultata unei lungi dezvoltări, sub condiţii identice şi pe baza unei origini comune. Poporul român încă îşi are idealul său despre frumuseţe şi perfecţia omenească, iar acest ideal nu poate fi identic cu al Ruşilor, dar nici cu al Grecilor şi al Nemţilor. Acest ideal este propriu al Românilor şi aces ideal trebuie să fie chipul lui Hristos în bisericile româneşti. Tendinţa vădită a lui Smigelschi este a fixa acest ideal în cartoanele sale, şi bine face!"[20]

---

[20] Valeriu BRANIŞTE, „Octavian Smigelschi, impresii şi amintiri", în *Drapelul*, Lugoj, 9/22 martie, nr. 30, 1904.

În pictura din Catedrala sibiană, pictorul s-a străduit să folosească pentru prima oară o seamă de motive populare, inspirate parcă de pe frumoasele scoarţe ardelene, ori bogatele opregi bănăţene, motive care într-un fel uluitor au conservat în desenul şi coloritul lor exemplele fericite ale vechilor şi admirabilelor ţesături bizantine. Prin acest fel, Smigelschi introduce şi realizează pentru prima data în iconografia noastră o românizare a acesteia. În toate aceste motive populare, pictorul ştiind că e depusă toată forţa de muncă şi de pricepere a femeii române şi în ea se reoglindeşte străduinţele culturale care au agitat şi agită spiritul straturilor de mai jos ale neamului nostru.

Octavian Smigelschi a înţeles foarte bine importanţa notei româneşti pe care nu o putea da la Catedrala din Sibiu decât decoraţia interioră, lucru întâlnit şi la biserica din Ciacova, jud. Timiş. Mai ştia că natura şi omul sunt factorii care împreună urzesc arta. Arta fiind o imitaţie a naturii. Arta imită în adevăr natura aşa cum o vede şi o simte artistul în lumina geniului său. Arta provine nemijlocit din intuiţie şi se adresează la intuiţie, izvorul primitiv al oricărui sentiment artistic. O natură frumoasă mijloceşte în chip firesc educaţia artistică a unui popor, creând, pe îndelete, fondul estetic care, în condiţii sociale priincioase, tinde să se manifeste şi – ajutat de fantezie produce arta. „Bunul simţ şi adânca pricepere a lui Smigelschi ne indică şi în privinţa aceasta direcţia dezvoltării picturii bisericeşti la noi Românii. Ornamentica lui, figurile şi tipurile lui sunt româneşti, sunt isvorâte din sufletul treaz al Românului, al cărui gust s-a sintetizat

deja în artele naţionale. Românul sănătos la minte şi inimă nu are pricepere pentru aberaţiile ascezei orientale"[21].

În acest sens profesorul Dimitrie Comşa vorbea despre arta populară şi bogăţia sufletească a poporului rămân cât şi despre pictura bisericească din ţinuturile româneşti. El afirmă că decorarea Catedralei ar trebui să ţină cont de acestea, el însuşi implicându-se pentru acest lucru. „Trăind poporul român, odraslă din viţă nobilă în mijlocul acestei naturi şi faţă în faţă cu icoanele pline de farmec şi măreţie pitorească, este cu neputinţă să nu i se fi întipărit, cu vreme, în albia sufletului şi să nu-l facă a simţi frumuseţile ce i se ofer cu atâta dărnicie. Cânturile populare, doinele şi poveştile sunt mărturie, că poporul nostru stăpânit este de un puternic sentiment estetic, sâmburele oricărei arte. Portul său mândru, fără seamăn şi broderiile şi ţesăturile şi celelalte minunăţii, care storc admiraţia generală, vădesc un adânc sentiment pentru alegerea şi combinarea armoniasă a culorilor. Acest sentiment a încolţit şi s-a perfecţionat, nu în atelierele, nici în cărţi şi tablouri meşteşugite ci, la şcoala harnică şi darnică a naturii. În culorile roşu, galben şi albastru, vedeau întrupată treimea armoniei culorilor (...). Numeroşi pictori şi alţi artişti, Români şi străini, unanim şi cu însufleţire au declarat formele şi motivele ţărăneşti, cuprinse în album ca fiind bune de aplicat la împodobirea bisericilor noastre, mai bune şi neasemănat mai frumoase decât cele bizantine şi armeneşti, uzitate la noi.

---

[21] Valeriu BRANIŞTE, „Octavian Smigelschi, impresii şi amintiri", în *Drapelul*, Lugoj, 9/22 martie, nr. 30, 1904.

Mândră şi nobilă şi românească fiind, arta populară şi îndeosebi ornamentaţia îşi va face intrarea triumfală probabil în măreaţa catedrală de aici, a cărui podoabe imitate vor fi numeroase. Meritul imitaţiei şi propagării în cercuri largi, revine în mare parte, subscrisului, care am ţinut morţiş, în sensul indicat (...). Judecând după ce vedem în biserici şi la multele expoziţii artistice, îndruiţi am fi să vorbim de belşug în pictură la noi. Bogate în zugrăveli sunt cu deosebire bisericile vechi. Rotocoale suprapuse rânduri-rânduri, ornamentica şubredă şi în parte foarte naivă, colorit zbierător, figuri adesea pocite şi imitând caricaturile bizantine din epoca decadenţei, iată pe scurt caracteristica vechii noastre picturi bisericeşti. Pictura din biserica Curtea de Argeş nu este nici ea la înălţimea artistică cu arhitectura. Ea fiind o lucrare artistică de valoare şi în parte de mare valoare poate fi considerată pictura catedralei din Cernăuţi[22] şi a bisericii Sf. Trei Ierarhi din Iaşi[23] şi a Mănăstirii Sinaia[24]. Dacă şi întrucât pictura încă neîncepută a catedralei sibiene se va avânta peste bisericile amintite, viitorul va decide"[25].

Totodată D. E. Cristea afirma şi el importanţa aplicării motivelor populare româneşti „creând astfel un stil românesc. Dându-mi-se o bună ocasiune în această roinţă, cu ocaziunea zidirii catedralei de la Sibiu, am stăruit – în

---

[22] Pictată în perioada 1893-1895 de pictorul vienez Carol Iobst.

[23] Pictată în perioada 1882-1904 de pictorul francez André Lecomte de Noüy.

[24] Pictată în perioada 1893-1903 de pictorul danez Aege Exner.

[25] Dimitrie COMŞA, *Album artstic representând 284 broderii şi ţesături după originale ţărăneşti*, Sibiu, 1904, pp. 2-5.

caliate de referent şi conducător al lucrărilor de pictură – pentru aplicarea cât mai bogată a motivelor româneşti atât în pictura decorativă, cât şi la ornamentarea veşmintelor, acolo unde aceasta se potriveşte. Înainte cu câţiva ani, cât în pertractările (discuţiile n.n.) avute cu numeroşi pictori şi sculptori – am sulevat ideea aplicării motivelor originale româneşti în lucrările lor de concurs, am fost chiar ridiculisat şi batjocorit de către mulţi, dar convins de succesul idei, pe care artişti o aflau admirabilă, am rămas rece la toate observările zeflemitoare, emanate de la oameni pa care îi ţineam absolut de incompetenţă, ştiind bine că nicio ideea nouă nu prinde dintr-una, şi trebuie să-şi facă pe încetul cursul său natural, până să cucerească terenul, ce i se părea la început atât de duşmănos. De când lumea a păţit mulţi aşa, dar cârtitorii au amuţit şi ideea a triumfat, adeseori mult mai iute de cum a sperat cel ce a dat-o. Alţii susţin că ornamentaţia românească nu se potriveşte pentru biserici, fiindcă are culori prea vii, bătătoare la ochi. Aceştia, se vede, nu cunosc vestitele mozaicuri bizantine, şi nu iau în considerare, că românul, respectiv romînca, deşi iubeşte culorile vii, dar are şi gustul de a le combina cu cea mai artistică pricepere într-o armonie, care trădează cel mai fin gust estetic şi o eleganţă plăcută, ca şi compoziţiile muzicale ale unui compozitor cu talent, care şi din tonurile cele mai îndepărtate de o altă ştie crea o armonie artistică.

De altcum multe forme din ornamentaţia românească se regăseşte şi la greci, şi la alte popoare. Aşa de exemplu vrestele foarte obicinuite de pe unele covoare şi velinţe de

2-3 cm late, care în formă de scări se ridică până la o anumită înălţime, apoi iarăşi se coboară în aceeaşi ordine, le-am aflat şi în decoraţiile bizantine.[26]"

Menţionăm în acest sens cartonul cu *Închinarea Magilor*[27], care trebuia pictat în absida corului Catedralei Mitropolitane. Este vorba de un triptic încadrat de crestături de lemn, obişnuite în mediul rural românesc. Avem de-a face cu reprezentarea aducerii darurilor de către magi Pruncului Iisus, sinonimă cu adorarea Magilor din vestul Europei, însă Smigelschi reuseşte să creeze o schiţă originală[28].

Din păcate cartonul înfăţişând *Închinarea Magilor* se află astăzi într-o stare precară, încercăm să refacem scena Naşterii, până acum refăcându-se doar Maica Domnului cu Pruncul Hristos şi doi dintre cei trei magi. Planşa este publicată însă în revista „Luceafărul" din 1909 nr. 1 (asemeni acestui model, cu unele deosebiri, Închinarea magilor, Smigelschi o va picta în biserica din Rădeşti.) Din aceasta se observă în mijloc Maica Domnului cu Pruncul în braţe, iar în spate Dreptul Iosif, un înger şi animale în staul. Maica Domnului cuprinde Pruncul cu ambele mâini, iar Pruncul îşi întinde ambele mâini ca şi cum ar binecuvânta, arătând prin aceasta latura de Mare Arhiereu al lui Iisus Hristos. Dar cu toată apropierea celor două chipuri, şederea Pruncului pare ca o plutire, iar

---

[26] E. M. CRISTEA, *Iconografia...*, p.XIII.

[27] Tuş pe hârtie, rupt, păstrat în proporţie de 40%

[28] Alexandru Constatin CHITUȚĂ, *Octavian Smigeslchi, lumină vie în veşnicie, Ed. ASTRA Museum, Sibiu, 2012,* p. 138.

Maica Domnului însăşi pare ca un tron pentru Prunc. Aplecarea capului Sfintei Fecioare, a cărei aureolă străbate întunericul, subliniază această semnificaţie de tron pregătit, pe când Pruncul care, văzut pentru Sine, are trăsăturile unui tânăr care, îşi ţine capul drept, cu un aer împărătesc, la care au venit să se închine şi să-I aducă daruri cei trei magi.

În partea dreaptă a Mariei apar cei trei magi aducând daruri. Magii se aseamănă cu voievozii celor trei provincii româneşti, Smigelschi inspirându-se din anumite fresce ale mănăstirilor vizitate: Alexandru cel Bun de la Suceviţa, Neagoe Basarab de la Curtea de Argeş şi Matei Corvin după o gravură de epocă. În spatele lor, pe o latură a tripticului, apar păstorii, îmbrăcaţi în costume specifice Mărginimii Sibiului, aducându-şi darurile lor: un miel şi un burduf de brânză. Pe cealaltă latură sunt înfăţişaţi ţărani cu femeile şi copiii lor, toţi îmbrăcaţi în portul sibian[29]. E marele rol al pictorului, de a nu înfăţişa „păstorii biblici cu ciomege încârligate la capăt, cum de pildă sunt la Boticelli, Fra Angelico, Veronese, ci ei sunt ciobanii noştri din munţi, cu măciuca înflorită, românească, încleştată între degete osoase, cu pletele lungi, retezate, cu trupurile subţiri, mlădioşi, istoviţi de trudă, cu cămăşile albe, lungi până la genunchi, în spate cu ţundre ardeleneşti, cu zechi din Bucovina, cu zăbun ca în Basarabia, iar în păstorul ce stă în genunchi ţinând în braţe un miel, vezi parcă pe cel ce n-a mai putut suferi

---

[29] *Ibidem,* pp. 138-139.

ruşinea veacului, ci în primăvara anului 1907 şi-a răzbunat amar, strigând sfâşietor: Sânge Doamne! Sânge! Căci sângele îngroaşă! (Octavian Goga)”[30].

Această localizare a unei scene biblice în mediul familiar a fost des folosită în pictura apuseană, pe care Smigeslchi o cunostea foarte bine. Să ne amintim de tabloul *Uciderii pruncilor* din Colecţia Muzeului Naţional Brukenthal, realizat de Pieter Bruegel, zis cel Bătrân în care sângerosul eveniment se produce într-un sat medieval acoperit de zăpadă sau chiar tabloul Adoraţia Magilor de Diego Velázquez din colecţia Muzeului Prado din Madrid în care unul dintre magi, cel negru este îmbrăcat în costumul de curte spaniel, sobru.

Deasupra Fecioarei apare un nor şi o stea înconjurată de şase îngeri, în două perechi de câte trei îngenunchiaţi cântând, având pe costume broderii româneşti. Deasupra tripticului şi pe cele patru braţe apar motive populare româneşti, crestături în lemn, încât dă impresia „unei porţi din satele româneşti de altădată”[31].

O adevărată „românizare” a Naşterii Domnului! Chiar dacă pictorul nu a putut realiza această lucrare în cafasul Catedralei Mitropolitane din Sibiu, Smigelschi nu o va uita şi o va pune în culoare pe bolta bisericii din Rădeşti, jud. Alba, ctitoria episcopului martir Demetriu Radu al Oradiei, fără a mai utiliza împărţirea scenei în trei.

---

[30] A. MAIOR, în „Patria”, Cluj, 18 ianuarie, 1920.

[31] Pr. Prof. Mircea PĂCURARIU, *Catedrala Mitropolitană...*, p. 67.

[31] Cf. Virgil VĂTĂŞIANU, *Pictorul Octavian...*, pp. 56-67.

Vorbind despre planşa Naşterii Domnului, cât şi despre efervescenţa culturală din ţară asupra cultivării artei naţionale ţărăneşti în diferite ramuri, Octavian Tăslăuanu în revista „Luceafărul" notează: „În acest număr publicăm ultima opera a dlui Octavian Smigelschi care de astă toamnă lucrează la Roma. Noua opera a mult apreciatului nostru Pictor e o încorporare a concepţiei naţionale care în timpul din urmă se accentuază tot mai puternic în mişcarea noastră artistică. Nota caracteristică a acestei mişcări e străduinţa de a crea o artă românească prin introducerea motivelor artei ţărăneşti şi prin întrebuinţarea motivelor artei ţărăneşti şi prin întrebuinţarea elementelor artei vechi în arta noastră modern, superioară. E o mişcare de premiere, de desăvârşire, care se găseşte încă la fazele începutului. Vorbind de compoziția dlui Tiberiu Brediceanu, „La șezătoare", am arătat importanţa acestei noi concepţii în muzică. Arhitecţii din România lucrează din răsputeri pentru crearea unui stil românesc în arhitectură. Arta decorativă ţărănească e cultivată cu sârguinţă şi uneori cu simţ de mai multe societăţi din România şi de la noi, străduindu-se a întemeia o artă decorative ţărănească. Comisiunea monumentelor istorice din România în Buletinul său trimestrial contribuie la cunoaşterea arhitecturii şi picturii bisericeşti din cele mai îndepărtate timpuri. Revistele mai cu seamă se ocupă neîncetat cu popularizarea şi comentarea artei ţărăneşti şi cu creaţiunile tinerilor artişti.

La noi Octavian Smigelschi îndrumă pictura bisericească pe noi cărări, până şi dansurile naţionale sunt

cultivate de Societatea Chindia din Bucureşti. De literatură şi pictură nu mai pomenim, fiindcă caracterul lor naţional e bine cunoscut, ele sunt şi mai înaintate.

În mişcarea aceasta vioaie şi tot mai puternică vedem frământările sufletului românesc de a-şi căuta forme noi pentru exprimarea frumosului, vedem începutul unei epoci de renaştere a artei noastre naţionale, care va putea da roade strălucite numai în viitor. Ea va contribui şi la închegarea socială a neamului nostru, care astăzi ni se înfăţişează cu diferenţieri prăpăstioase şi păgubitoare intereselor naţionale. Arta bisericească a dlui Smigelschi, prin concepţia şi prin întrebuinţarea motivelor artei decorative ţărăneşti, cadrează aşa de bine cu întreaga mişcare mai nouă de a crea o artă naţională. Unii socotesc aplicarea motivelor ţărăneşti la o pictură bisericească ca o erezie. Noi am accentuat în diferite rânduri cum înțelegem întrebuinaţarea motivelor artei populare în arta superioară. Şi credem că am avut dreptate când am zis că arta ţărănească poate servi nu numai ca izvor de inspiraţie, numai ca element de premiere pentru arta superioară. Artiştii sunt chemaţi să desăvârşească arta populară, să creeze prin întrebuinţarea şi prelucrarea comorilor din arta populară, opera de artă superioară, veşnice, care să îmbogăţească arta universal cu farmecele noutăţi şi originalităţi”[32].

Octavian Smigeslchi a dorit ca interiorul catedralei sibiene să respire a românism. Şi acest lucru provenea atât

[32] *„Luceafărul*”, Sibiu, nr. 1, 1909, p. 22.

din faptul că românii din aceea vreme nu erau încă majoritari în Sibiu cât şi datorită construcţiei catedralei care, proiectată după modelul Sfintei Sofia din Constantinopol, nu avea nici o decoraţie care să facă trimitere la arta românească. La acestea două se adaugă şi formarea intelectual-artistică a pictorului: cunoştea forte bine viaţa capitalelor central – europene şi mai ales a Budapestei care în acea vreme era în plină glorie de dezvoltare şi de afirmare a spiritului naţional. Să menţionăm doar ridicarea Bazilicii Sf. Ştefan, a Palatului Parlamentului sau a clădirii impozante a Operei, toate făcând referire prin decoraţie şi pictură la istoria poporului ungar.

Asupra decoraţiei interioare a Catedralei s-a ocupat cu de-amănuntul Octavian Smigelschi. Avea această capacitate şi lucrul acesta îl grăieşte şi cartonul pentru Catedrala unită din Blaj, cel asemănător pentru Sibiu fiind pierdut. Pornind de la vitraliul de la intrare care are în centru crucea înconjurată de o bandă tricolor, vizitatorul păşeşte în măreţul edificiu şi are impresia că se află pe un covor simplu românesc, datorită mozaicului pardoselii ce este decorat cu motive tradiţionale. Iar apoi privirea este îndreptată în faţă, spre iconostas. A fost confecţionat la Bucureşti la firma lui Constantin Babic din lemn de stejar, elementele sculptate fiind realizate din lemn de tei şi acoperite cu foiţă de aur. Decoraţia acestuia a fost realizată de Octavian Smigelschi, tocmai pentru a continua o parte din modelele broderiei ţărăneşti din icoană şi pe partea lemnoasă realizându-se astfel o armonie desăvâr-

şită. Elementele de coarnele berbecului de pe coloane alternează cu motivele bogat decorative şi cu ornamentele geometrice ce se împletesc cu vrejul de viţă de vie iar în registrul apostolilor cu sfoara împletită în trei într-un vădit spirit de ordine şi echilibru. Meritul lui Smigelschi este acela că a reuşit să adapteze exuberanţa decorativă brâncovenească cu elemente din broderia ţărănească: cruci, casuţe, romburi, coarnele berbecului sau crăiţe suprapuse care ne duc cu gândul la opregile bănăţene sau la diferite feţe de masa, covoare sau cătrinţe sibiene. Tot acest decor bogat şi foare variat ilustrează diferite concepţii estetice ale poporului român, ale căror origini foarte vechi s-au perpetuat până astăzi sub forma unui „tezaur de semne scrise".

Pentru cupola catedralei Smigelschi a mers în pictarea scenei Pantocratorului înconjurat de cele 9 cete îngereşti. Şi aici întâlnim în decoraţia veşmintelor angelice elemente din broderia ţărănească. Însă nu putem să nu sesizăm decoraţia pereţilor ferestrelor de la cupola care abundă de diferite modele şi colorituri.

Mai mult în capitolul *Conspectul* din „Oferta" pe care Smigeslchi o înaintează Consistoriului arhidiecezan din Sibiu acesta notează lămurit *„izvoarele folosite pentru motive ornamentale de decoraţiune a subscrisului.*

1. *Motivul încadrării ferestrelor de la cupolă este luat de pe un arc al Mănăstirii Hurezi.*
2. *Decoraţiunea arcurilor celor mari (care poartă pandantivele) este împrumutată de pe uncovor textil românesc (Avrig).*

3. *Încadrarea de sub semicerc a câmpului de sub pandantive asemenea motiv textil poporal.*
4. *Decoraţiunea arcadei de la etaj: motiv textil românesc (Avrig) şi Mănăstirea Mărgineni (crucile).*
5. *Decoraţiunea dintre ferestrele de la cupola absidei: Evangheliar slavonesc tipărit de Macarie în 1512 în România.*
6. *Asemenea frizul de sub aceasta.*
7. *Câmpul încadrat de sub absidă (parter lângă iconostas) după un relief de la Mănăstirea Curtea de Argeş şi după motive din Liturghierul slavonesc 1512.*
8. *Câmpurile obloage dintre icoanele din horă după motive de la Curtea de Argeş.*
9. *Decoraţiunea dintre arcurile de sub galeria corului după motive textile Turda.*
10. *Încadrarea boltei celei mari de la cor: Curtea de Argeş şi motive de pe un covor din Bistriţa.*
11. *Câmpurile de ambele părţi de la arcadă laterală în parter după un iconostas (tetrapod) de la Mănăstirea Mărgineni.*
12. *Decoraţiunea pereţilor din pronaos: motive textile Sebeşul săsesc şi Orăştie.*

Elisabetopole, 28 II 1904.

Elementele naţionale ţărăneşti apar şi în pandantivii Catedralei unde sunt pictaţi cei patru Evanghelişti: Matei, Marcu, Luca şi Ioan. Aici tot mobilierul: scaun sau măsuţe cât şi coloanele ce susţin bolţile de zidărie sunt decorate cu aceste elemente.

Mulţi dintre autori preocupaţi de pictura lui Smigelschi, ca de pildă Virgil Vătăşianu sau Mircea Păcurariu au subliniat faptul că introducerea acestor modele populare româneşti în pictura din Catedrală se datorează lui Miron Cristea. Considerăm că aplecarea lui Smigelschi spre aceste modele şi ornamentaţii au survenit înainte de concursul lansat de Consistoriu eparhial care dorea o pictură bizantină românească cu tehnicile moderne ale timpului. De la începutul anului 1904, în oferta sa pentru Catedrala, Smigelschi scria:

> „Deoarece sunt convins cum că catedrala în ce priveşte decoraţia artistică internă nu este destul să fie numai un monument de şablou al artei bizantine internaţionale, ci fiindcă în mănăstirile noastre avem o artă bizantină românească, bizantină naţională, care în arhitectura catedralei nu s-a accentuat în măsura aceia precum ar fi fost de dorit, este în interesul ridicării valorii artistice cu acest monument naţional în decoraţiune să-l scoatem cu atât mai mult în relief. Ba sunt convins că prin năzuinţa spre originalitate să-i ridicăm valoarea artistică şi mai mult, trebuie să mergem un pas şi mai departe. Este ştiut că mai cu seamă în productele textile ale poporului nostru avem o artă decorativă, despre a cărei frumuseţe naivă fie cine a fost convins şi până acum, pentru a cărei studiu şi conservare însă numai în timpul cel mai recent sau făcut paşi de iniţiativă. Comoara aceasta a o lăsa nefructificată ar fi cel mai mare păcat; pentru ai da deci catedralei un caracter şi mai original, un caracter nu numai naţional ci chiar local, se impune de la sine ca cu acest privilegiu a operei monumentale, aceste motive cu desăvârşire originale şi de o inconstabilă valoare artistică, rezultatul unei muncii de vechi al unui popor cu eminente dispoziţii artistice, să le punem în serviciul acestei mari şi astfel să le înviem la o nouă viaţă. Pentru a mă fi supus unei astfel de grele munci de pionerat, sunt sigur de recunoştinţă generaţilor viitoare.

> Motivele decorative ce le-am aplicat în schiţa pentru decorarea ornamentală a catedralei cu modificările de lipsă pricinuită prin tehnica de pictură şi caracterul stilar mai sever al unei decoraţii monumentale sunt fără deosebire de origine românească aşa precum se poate vedea din conspectul icoanelor decorative aici aclus sub 5"[33].

Mai mult decât atât, în dialogul său cu domnul Mocioni (Mocsonyi) acesta îi promite pictorului că îi scrie mitropolitului Meţianu subliniind două direcţii care ar trebuie să fie importante în legătură cu pictarea Catedralei.[34].

Pentru perfecţionarea sa mai temeinică, Smigelschi efectuează în luna noiembrie a anului 1904 şi o călătorie de studiu în Muntenia pentru a aduna material (schiţe, fotografii, albume de artă). Însă nu putem să nu credem că Smigelschi nu avea un material bogat de ornamentaţie populară din Transilvania, mai ales zona Bistriţa, Turda, Sebeş, Sibiu şi Banat – zona Lugoj, menţionate şi în oferta sa.

Totodată trebuie amintit aici şi importantul *Album artistic representând 284 broderii şi ţesături după originale ţărăneşti*, Sibiu, 1904 a profesorului Dimitrie Comşa. Un valoros album care adună unele din cele mai reprezentative motive populare româneşti.

Miron Cristea în cartea sa *Iconografia şi întocmirile din internul bisericii răsăritene*, Sibiu, 1905 arăta acest lucru: „Pictarea unei părţi a catedralei s-a încredinţat pictorului român Smigelschi, până acum profesor de liceu. Acesta dovedia dintre toţi concurenţii a fi mai vărsat în

---

[33] Arhiva Mitropoliei Ardealului, Dosar 1904, V. (800-809).

[34] Valeriu BRANIŞTE, *Corespondenţă...*, pp. 33-48.

cunoaşterea stilului bizantin. Pictura lui pe cartoane cuprindea multe note caracteristice originale, cari te îndemnau a presupune, că va satisface aşteptărilor, deşi nu avu încă ocasiune să-şi poată dovedi talentul prin pictarea vr-unei biserici mai mari. În planul de concurs acceptase şi el puţine motive naţionale. Tonul general însă, era, ca şi originalele, în colori prea întunecate. Prevala verdele şi un albastru închis, esprimând un gust armenesc. Armenia a avut peste tot multă influinţă asupra dezvoltării picturii bizantine. După ce i s-a încredinţat lui S. pictarea cupolei şi a iconostasului – făcând studii temeinice şi intensive – s-a familiarizat tot mai bine cu ornamentica românească, aplicând în mod mulţumitor ca început formele ei şi în măsura întinsă atât la ornate cât şi în pictura decorativă, acomodându-se unui gust mai românesc şi cu privire la colori, şi ţinend fireşte în general cont de tonul serios, ce trebuie să domineze în o pictură bisericească. Această direcţie – croită de noi în Sibiiu, – merită a fi imitată pretudindenea la Români, căci – dacă ornamentica arabă, persică, a devenit la noi canonică – cine ne poate împedeca de a canonisa unele forma şi modele naţionale, care nu numai sunt neîntrecute, frumoase, ci mai pe sus de tote sunt ale noastre?”[35]

Menţionarea că modele decorative din cartoanele prezentate la Sibiu ar fi de influenţă armenească ni se pare un pic deplasată, mai ales că aici Smigelschi se foloseşte ca inspiraţie din mozaicurile de la Ravenna sau San Marco

---

[35] Dr. Elie Miron CRISTEA, *Întocmirile...*, pp. 45-46.

din Veneţia. Nerecunoaşterea surselor picturale, a fost şi unul dintre motivele de conflict dintre Smigelschi şi Cristea. În mai multe rânduri Smigelschi scrie:

> ...Preacuvioşiei sale (Miron Cristea n.n.) altcum nu îs destul de modern, prea mă ţin de rigiditatea stilului bizantin. Într-o mai lungă convorbire m-am nizuit a-mi justifica credeul meu artistic faţă de domnia sa, însă fără nici un rezultat. Domnia sa ar voi să-i fac nişte lucruri plăcute, dulci (vrea să zică dulcege, fără nici un caracter) un postulat cu desăvârşire beartistic, la care unul nu-mi dau capul[36].

sau:

> „Acum vin şi eu cu o idee. În epistola ta (a lui Valeriu Branişte n.n.) îmi aminteşti de dizertaţia lui Cristea. Doi numeri din Telegraf i-am cetit mai înainte, iar restul apărut până acuma l-am căpătat chiar astăzi şi cetind „studiul” trebuie să constatez că şi ca product literar un galimatias mai haotic de mult n-am cetit. Iar în fond o grămadă de lapsuri, o lipsă de pătrundere în materie, un spirit de observaţie aşa de superficial, o grămadă de material nerumegat, încât fără voie îţi vine să te apuci de ţesălat o şiră.
>
> Ce crezi n-ar fi la loc să-l luăm niţel la scărmânat? Prea se încrede cuvioşia sa în subţirele domniei sale cunoştinţe artistice şi n-ar strica să-i reducem importanţa sa la valoarea adevărată.
>
> La aşa ceva se înţelege iar numai tu eşti chemat. Ai chiar şi oarecare titlu să te amesteci în treaba cuvioşiei sale, pentru că punctul cardinal din studiul tău şi totodată şi punctul de vedere că o renaştere a artei bisericeşti la noi numai şa de rezonabilă, dacă ne vom întoarce la izvoarele

---

[36] Valeriu BRANIŞTE, *Corespondenţa...*, pp. 33-48.

originale ale artei creştine. Conferenţiarul nostru despre epoca asta (IV-X) nici pomană (referire) nu face.

Afară de asta, mai este destul de precaut şi în alte privinţe. Cred altcum că ideea mea şi altcum te preocupă, fără a te face atent la ea, iară mie mi-ai face un mare serviciu dacă i-ai discredita mult-puţina vază, ce o are ca cunoscător de artă în cercurile din Sibiu.

Eu din parte-mi încă-ţi voi pune la dispoziţie observările mele de natură artistică, ce le voi nota cetind conferinţa încă odată, eventual şi alte izvoare, din care te poţi informa privitor la arta bizantină mai veche"[37].

Sau mai apoi în data de 31 martie 1904:

„Iubite prietene,

Lunea trecută am fost la Sibiu şi azi m-am întărit în convingere că pe Cristea trebuie să-l executăm cu orice preț.

Wellmann, în urma machinaţiunilor lui Cristea a picat din juriu împreună cu arhitectul catedralei, că fiind prieteni cu mine sunt preocupaţi.

Joia trecută în convenirea socială orinară a domnilor consistorialişti la Stadtpark (Popovici), după cum mi s-a spus a avut loc o controversă vehementă. Lemenyi[38] şi tinerii m-au apărat, iar Cristea m-a tras jos pînă la pămînt, de n-a mai rămas nimic bun în icoanele mele. Toate lucrările mele sînt rele, ornamentica de pe planurile pentru catedrala din Blaj, pe cari altcum cuvioşia sa în studiul domniei sale le-a aflat „copiate" de pe monumente din Ravenna, Venezia, Sicilia ca – acum le declară pe toate de „armeneşti", nici un motiv nu este bizantin adevărat, iară figurile de pe cartoane asemena sînt armeneşti, chiar şi faţa lui Cristos (într-adevăr influenţat de Crist din agia Sophia) şi aşa mai departe.

---

[37] *Ibidem.*

[38] Liviu Lemenyi, om politic, avocat, în Sibiu.

> Lemenyi accentuînd punctul de vedere naţional – Cosma mi-ar fi tras la îndoială chiar şi calitatea mea de român, la ceea ce au replicat că aş fi român, cel puţin ca domnia sa etc., etc.
>
> După toate acestea, eu aflu neapărat de lipsă ca pe Cristea, într-un articol obiectiv, dar cît se poate de pipărat, să-l facem imposibil şi aceasta să o facem încă înainte de sinod respective înainte de ce s-ar hotărî în chestia catedralei.
>
> Juriul s-a constitui din patru persoane din Bucureşti (doi pictori, un arhitect şi şeful Secţiei de belearte din Ministerul Cultelor) şi din pictorul [indescifrabil] din Viena. Nu-i cunosc, dar am încrederea că vor fi în stare a mă aprecia după merit[39]. După terminarea lucrărilor la Catedrală, Smigelschi a rămas preocupat de problema artei româneşti. Motivele decoratve şi alături de ele problema costumului popular, cu care îmbrăcase pentru prima oară pe Sf. Filofteia din cartonul catedralei din Sibiu, continuau să-l intereseze"[40].

Văzând pictura Catedralei Mitropolitane din Sibiu şi având discuţii cu Octavian Smigelschi la Roma, Alexandru Tzigara-Samurcaş afirma într-un material dedicat pictorului că: „Specializându-se în zugrăvirea de biserici, Smigelschi a căutat să renoveze atât din punct de vedere decorativ cât şi tehnica tradiţională. Astfel, în Catedrala Mitropolitană din Sibiu, marea inovaţie introdusă de el constă în întrebuinţarea motivelor româneşti împrumutate de la ţesătorie"[41]

[39] Valeriu BRANIŞTE, *Corespondența...*, pp. 33-48.

[40] Virgil VĂTĂŞIANU, *Octavian.*, p. 46.

[41] Alexandru TZIGARA-SAMURCAŞ, *Artişti dispăruţi: O. Smighelski*, în „Convorbiri literare", aug., 1914, p. 559.

Nu putem însă să fim de acord cu unele critici ale lui Tzigara – Samurcaş, aduse cu privire la implementarea motivelor populare din ţesătoria românească în pictură, şi anumă că „primul argument ce se poate aduce în contra traducerii în ornamentaţie murală a motivelor de ţesătorie, e bazat pe principiul fundamental, că orice material îşi are tehnica sa specială de execuţie. Nu e de îngăduit ca modele, care pot avea efecte foarte fericite într-o anumită tehnică, să fie transpuse într-o alta. În cazul special, motivele geometrice cu normele lor stabilite, născute în mod firesc din împletirea firelor ce se urzesc în război, nu dau acelaşi efect când sunt pictate pe perete. O primă distrugere a armoniei acestor desenuri se produce prin proporţiile prea mari în care sunt redate isvoadele mărunte în original"[42].

Modelele ţărăneşti sunt lucrate pe diferite materiale textile şi la o scară diferită de la un mic model pe o catrinţă la modele mai mari pe feţe de masă sau covoare. Modelele tradiţionale folosite nu doar în pictura religioasă cât şi în arhietectură nu ştirbesc deloc din frumuseţea acestora, şi denotă mai mult faptul că acestea se pliează armonios pe orice material de la hârtie, la pânză sau in până la lemn sau piatră.

Prin introducerea acestor elemente în pictura bisericească acestea se eternizează trecând de la frumosul teluric la frumosul ceresc şi construindu-se o punte vie, sufletească între munca ţăranului şi rugăciune – *Ora et labora*.

---

[42] Al. Tzigara-SAMURCAŞ, Artişti dispăruţi: Octavian Smigeslchi, în „Convorbiri literare", aug., 1914, pp. 559-560.

Mai mult decât atât, aceste cuvinte trebuie privite mergând până la educaţia şi mediul în care Tzigara-Samurcaş s-a format şi a trăit. Era şi este greu ca un locuitor din Moldova, Muntenia sau Oltenia să înţeleagă necesitatea afirmării naţionalismului într-un mediu eminamente plurinaţional şi multiconfesional aşa cum este Transilvania.

Ideea şi programul său iconografic – naţional va fi continuat în spaţiul bănăţean prin pictarea iconostasului bisericii greco-catolice din Timişoara – Fabrică şi a bisericii ortodoxe din Ciacova, jud. Timiş. Biserica românească din Ciacova cu hramul Adormirea Maicii Domnului, a fost construită în anul 1900 după planul arhitectulului Leopold Löffler şi pictată în anul 1907 de Octavian Smigelschi. Inscripţia referitoare la această iniţiativă, se află sub cafas deasupra uşii de intrare în navă: *„Ziditu-sa această sfântă biserică întru Adormirea Preacuratei Născătoare de Dumnezeu la anul mântuirii 1900 prin arhitectul Leopold Löffler şi s-a zugrăvit la anul 1907 prin pictorul Octavian Şmighelschi fiind episcop al Diecezei Caransebeşului Preasfinţia sa domnul Nicolae Popea iar protoprezbiter şi paroh Ioan Runcul".*

Pictorul Smigelschi va pleca de la elemente din pictura şi planul iconografic sibian dar va aduce şi unele completări. Calota absidei altarului din Ciacova este decorată cu elemente geometrice specifice artei noastre populare. În bolta semicilindrică din faţa altarului sunt pictaţi Evangheliştii Matei şi Ioan. Pe arcurile dublou ca şi pe toate segmentele de legătură sunt zugrăvite elemente decorative geometrice bogate, cu un colorit viu, ce ne

amintesc de opregile bănăţene. În pandantivii calotei centrale apar – ca un element nou – profeţii Isaia, Ezechil, Daniil şi Ieremia. În calota propriu – zisă după modelul de la Sibiu, sunt reprezentate: Începătoriile, Îngerii, Arhanghelii cu Maica Domnului, Stăpâniile, Puterile, Domniile cu Sf. Ioan Botezătorul. În centru Pantocratorul înconjurat de îngeri. În pronaos în semicalotă Maria Orantă cu evangheliştii Marcu şi Luca. Pe peretele dinspre ieşire al pronaosului, în cor, este reprezentată o amplă scenă a Răstignirii Domnului. Pe parapetul balconului, în cadre circulare, sunt pictaţi în ulei pe pânză: Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie Dialogul, Sf. Ioan Hrisostom, doi îngeri muzicanţi, Proroocul David, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Andrei Criteanul şi Sf. Cosma. Trebuie să menţionăm că această pictură cât mai ales pictura din Catedrala sibiană a stat ca model pentru mulţi pictori de mai târziu, mulţi dintre ei activând în Banat. Menţionăm aici pe: Catul Bogdan ce a pictat cupola bisericii din Iosefin – Timişoara, Anastase Demian – prin pictarea Catedralei Mitropolitane din Timişoara şi, cel care a mers aproape până la identificare cu Octavian Smigelschi, pictorul Virgil Simonescu care a pictat Catedrala greco-catolică din Lugoj şi Catedrala ortodoxă din Vârşeţ. Totodată, Catedrala sibiană a fost folosită ca model arhitectural la multe dintre bisericile din Banat: Timişoara – Fabric, Timişoara – Iosefin sau biserica ortodoxă din Vinga, jud. Arad sau Bisericca din Ghelari, jud. Hunedoara, Viştea de Jos, jud. Braşov, Jina, jud. Sibiu sau Catedrala din Mediaş.

Din punct de vedere al limbajului formal, lucrarea de la Timişoara şi mai ales din Ciacova se înscrie în orizontul specific creaţiilor pictorului. În compoziţii jocul de linii şi de mase, conturează acel *„echilibru liniştit, static, corespunzător subiectelor hieratice”* pe care le identifica V. Vătăşianu la cartoanele destinate decorului bisericii unite din Blaj[43] şi primează asupra culorii care are rol mai ales decorativ. În detaliile de vestimentaţie ale personajelor se recunosc influenţe ale „stilului 1900”. Atmosfera stilistică eclectică pe care o degajă ansamblul pictat, ca şi ineditul structurii arhitectonice a iconostasului contribuie la conturarea unei atmosfere diferite de cea obişnuită în bisericile din Banat, cel puţin la cele pictate la începutul secolului XX.

Înscriindu-se între puţinele comenzi de mai mare amploare pe care Octavian Smighelschi le-a realizat pentru biserici ortodoxe, lucrarea poate fi înscrisă între creaţiile de referinţă ale pictorului transilvănean şi între lucrările cu o frumoasă pictură bisericească naţională.

În loc de concluzii: veşnicia artei lui Octavian Smigelschi

Astfel dacă la sfârşitul secolului al XIX-lea în România Nicolae Grigorescu şi Ion Andreescu sparg şablonul artei oficiale academice inaugurând un curent nou a cărui trăsătură principală este legătura directă cu realitatea, dragostea pentru viaţa omului simplu, aceeaşi înnoire o marchează în Transilvania arta lui Octavian Smigeschi.

---

43 V. VĂTĂŞIANU, *Octavian…*, p.44

În operele cu caracter laic, fie că sunt portrete, compoziţii, peisaje, atenţia lui Smigelschi este îndreptată spre om, spre aspectele cele mai obişnuite ale vieţii, precum şi spre natură, străduindu-se să le redea cât mai veridic.

Smigelschi a creat o pictură de gen românească, inspirându-se din viaţa satelor ardelene, el reprezintă cu multă înţelegere figura ţăranului, munca sa precum şi manifestările sale. Concepţia sa despre lume şi artă precum şi tema asupra căreia Smigelschi îşi îndreaptă atenţia se desprinde clar din acest pasaj extras din nota autobiografică: „... oricum aş privi această lume – scrie el – mă gândesc în ce chip m-aş putea servi de ea ca subiect al artei”. În ce priveşte dragostea şi admiraţia faţă de poporul nostru, iată ce spune artistul sibian în aceeaşi notă autobiografică: „... un popor înzestrat cu calităţi omeneşti foarte valoroase, calităţi ce ies la iveală într-un mod atât de perfect, fiind înzestrat cu un gust estetic matur, nu este oare acesta un material cum şi l-ar putea dori orice pictor?”

În pictura bisericească locul său este unul de căpătâi fiind cel care a reuşit să spargă tiparele, având sensibilitatea şi dragostea faţă de poporul său de a eterniza în pictura sacră elementelor decorative meşteşugite cu atâta migală şi sudoare de poporul nostru, şi de a le sfinţi punându-le în aureola sfinţilor, a lui Hristos şi a Maicii Sale Preacurate.

Iar din 1905 Catedrala Mitropolitană din Sibiu a devenit un simbol al românismului, un model de decoraţie interioară şi un exemplu de curaj şi îndrăzneală. „Smigelschi e

acela care a transpus această problemă (a unei noi orientări în pictura religioasă românească n.n.) în domeniul realităţii, recunoscând că soluţia nu o poate da nici importul de artă străină, nici redeşteptarea unei tradiţii încremenite, ci o combinare savantă de elemente şi mai presus de toate – ceea ce nu a spus Smigelschi dar ne-a dat – o personalitate puternică şi îndrăzneaţă, care să inspire viaţa acestor formule teoretice. Căci pictura lui religioasă nu e arheologie antică sau modernă, nu e exegeză, ci artă plină de viaţă. (...) Pentru arta religioasă însă, catedrala din Sibiu – cu toată pictura ei neterminată – a rămas un monumet de o importanţă de netăgăduit: o creaţie artistică şi un îndreptar, în care lăsând la o parte ceea ce interesează numai opera personală a lui Smigelschi – s-au exemplificat forţele vii ale stilurilor apusene în raport cu trebuinţele noastre artistice şi mai ales calităţile decorative ale bizantinismului modern. De la data pictării acestei catedrale, clasicismul de imitaţie pe de o parte, iar pe de alta tradiţionalismul meschin al meşteşugarilor, n-au mai fost posibili”[44].

Datorită lui a devenit posibilă „o artă românească modernă, o artă în care individualitatea artistului să aibă dreptul de-a se manifesta. Şi dacă lui Smigelschi nu i s-ar datora decât atât, numele lui ar fi totuşi primul cu care începe capitolul picturii noastre religioase moderne”[45].

---

[44] Virgil VĂTĂŞIANU, *Pictor Octavian Smigelschi...*, p. 86.
[45] Virgil VĂTĂŞIANU, *Pictor Octavian Smigelschi...*, p. 86.

Lumina spiritualităţii bizantine în creaţia lui El Greco

Elena-Daniela Andrei Ionașcu
Facultatea de Istorie, Specializarea Istoria Artei
Istoria Artei și Filozofia Culturii – Universitatea București

Domenikos Theotocopoulos, cunoscut ca El Greco, s-a născut în 1541 în Candia (actualul Heraklion), capitala Cretei, într-o familie înstărită.[1] A urmat o şcoală de elită, accesibilă în secolul al XVI-lea numai claselor privilegiate. Domenikos a trăit în Creta până la vârsta de 26 de ani. Se presupune că a călătorit în acest interval prin Grecia şi în jurul Cretei, în insule şi în Egipt, că a văzut Delfi, Elefsina şi Atena. Este atestat ca pictor la 1563, după cum reiese din noile documente[2].

Creștinii răsăriteni consideră importantă pentru formarea sa ca artist, moștenirea vechii civilizatii cretane ajunsă în vremea lui El Greco într-o fază de manifestare post-bizantină, precum și educația primei perioade din

---

[1] Nikolaos M. Panagiotakes, *El Greco: the Cretan years,* Centrul de studii elene, King's college London, MPG Books Group, UK, 2009, pp.47-63.

[2] Nicos Hadjinicolaou, *La defensa del arte bizantino por El Greco:notas sobre una paradoja,* în "Archivo español de arte" , El Greco Centre - Instituto de Estudios Mediterráneos.Forth, Creta, 2008.

viața sa, pe care s-au așezat ulterior toate celelalte componente constitutive ale stilului său unic. Cretanii văd în El Greco un adevărat grec, mândru de originea strămoșească de care nu s-a dezmințit niciodată.[3]

Interesant este faptul că ortodocșii practicanți, mai mult sau mai puțin avizați în domeniul artei, recunosc imaginile familiare din bisericile lor în picturile lui El Greco. Dar niciodată picturile sale religoase, oricât de mult bizantinism am recunoaște în ele, nu vor fi confundate cu pictura religioasă ortodoxă. Stilul artistului cretan pare să se plieze însă, mai mult decât al oricărui alt pictor occidental post-renascentist, pe gustul iubitorului de artă de rit ortodox din spațiul românesc.

Thomas Munro afirmă că *„nicio operă de artă nu este complet originală; că fiecare artist, chiar şi cel mai mare, se înalţă pe umerii trecutului. Nu există creaţie artistică din nimic; ex nihilo nihil fit... Cînd un artist apare din senin, ca un trăsnet, înseamnă de obicei că nu-i cunoaştem sursele stilului. Giotto şi El Greco apar ca nişte artişti extrem de originali, dar ceva mai puţin atunci cînd descoperim unele din sursele stilului lor.”*[4] Pentru a găsi sursele stilului „El Greco” trebuie să parcurgem etapele definirii sale ca artist de geniu.

Astăzi părerile referitoare la „bizantinismul” lui El Greco sunt în general unanim acceptate, dar există și voci care îl declară pictor de origine cretană, format ca iconar în tehnica post-bizantină care, însă, a întors complet

---

[3] *Ibidem.*

[4] Thomas Munro, *Artele și relațiile dintre ele,* Editura Merdiane, București, 1981, p. 108.

spatele primelor deprinderi, desăvârșindu-se în meșteșugul picturii de tip occidental în Italia și Spania.

Grecii și spaniolii își dispută anumite aspecte din viața lui El Greco, inclusiv apartenența religioasă. Pe siteul oficial al Muzeului Prado, în biografia artistului se afirmă că provine dintr- o familie de origine greacă, dar de religie mai probabil catolică decât ortodoxă[5]. Această afirmație este susținută prin două argumente. Primul este propria afirmație din testament că este catolic. Ceea ce este sigur este faptul că a murit catolic, dar nu există o sursă oficială a aparteneței lui și a familiei sale cretane la această religie. Argumentul este contestat de tradiție și practica vremii, existând dovezi indirecte că situația era exact invers. Ipoteza este susținută de faptul că s-a născut într-o familie de origine greacă, s-a pregătit ca pictor de icoane în maniera post-bizantină în Școală Cretană de Pictură din Candia, și-a păstrat numele grec și s-a semnat cu litere grecești, deși cunoștea și alfabetul latin. Aceeași concluzie se desprinde și din inventarul bibliotecii personale și din notițele făcute de el însuși pe marginea cărților lui Vasari, în care ia apărarea picturii bizantine. A avut o educație începută pe filieră religioasă, după practica vremii, în școlile grecești, unde dascăli erau slujitori ai Bisericii ortodoxe din Creta. Al doilea argument, probat de-a lungul vieții și de El Greco, este acela al prețuirii religiei ortodoxe de către cretani și ca o formă de protest împotriva ocupanților. După aproape două sute de ani de

---

[5] N. M. Panagiotakes, *El Greco: the Cretan years...*, pp.63-79.

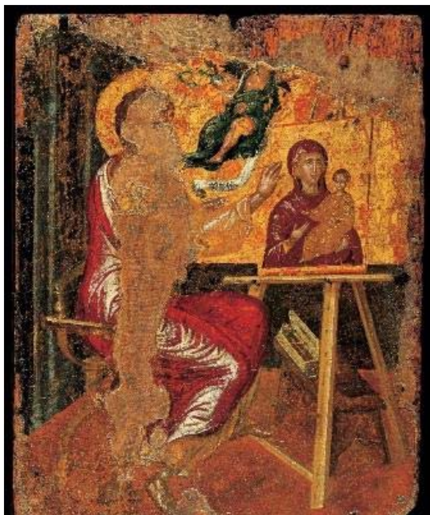
încercări, venețienii au renunțat a-i mai determina să renunțe la religia lor, localnicii fiind acceptați să colaboreze cu autoritățile ocupante, fără a fi nevoiți să se convertească la catolicism.

Foarte importantă este recunoașterea statutului său de artist în arta pictării de icoane veneto-cretane dinainte de a părăsi insula. Jumătate de secol s-a crezut că El Greco a plecat mult mai devreme în Veneția și s-a format ca pictor în Italia și Spania. În ultima jumătate de secol, descoperirea icoanelor de manieră post bizantină au schimbat percepția asupra modului în care s-a format ca artist. În arhivele administrației venețiene din Creta apare un act datat 26 decembrie 1566, cu mențiunea intenției de vânzare a unui tablou apreciat la valoarea de 7 ducați al „maestrului pictor Domenikos Theotokopulos", semnat de doi experții evaluatori: un preot ortodox și Georgios Klontzas, pictor de icoane ortodoxe, cunoscător al ambele stiluri[6]. Menționarea în actele oficiale a titulaturii de „maestru pictor" (*maestro menegos*) atesta recunoașterea sa ca artist consacrat, și faptul că, deja la 25 de ani, avea propriul atelier de pictură, iar 7 ducați era o răsplată pe măsura maeștrilor venețieni contemporani ai lui El Greco, cum ar fi Titian sau Tintoretto, și ar fi fost întregul câștig pe un an al unui meșteșugar în acea perioadă, ceea ce înseamnă că se bucura de apreciere ca pictor încă din perioada cretană.

---

[6] N. M. Panagiotakes, *El Greco: the Cretan years...*, p.29.

Așa cum spuneam, rădăcinile sale își trag seva din Creta, leagăn al unei culturi și civilizații străvechi. Acolo s-a format și a lucrat până la 26 de ani, a fost recunoscut și apreciat ca un bun și talentat pictor de icoane în tradiție bizantină. Din această perioadă au rămas: *Sf. Luca pictând-o pe Feciora cu pruncul*, *Adormirea Fecioarei* și *Sf. Dimitrie*.



Sfântul Luca pictând icoana Maicii Domnului cu Pruncul (Hodighitria), înainte de 1567, tempera și aur pe pânză lipită pe panou de lemn, 41,6 x 33 cm, Benaki Museum, Atena

Sfântul Luca pictând Icoana Maicii Domnului este o icoană din această perioada artistică timpurie a lui El Greco. Lucrarea se întemeiază pe tradiția creștină care îl recunoaște pe Sfântul Apostol Luca, atât ca autor al Evangheliei care îi poartă numele, cât și ca artist iconar. În pictura lui El Greco, Sf. Luca primește aprobarea divină de a picta *Fecioara cu Pruncul*, sub forma unei cununi ce i se așează pe cap de către un înger. Icoana este profund deteriorată. Zona cea mai bine conservată permite privitorului să identifice icoana ce se ivește de sub penelul Sfantului Luca în forma sa cea mai cunoscută și cea mai răspândită din iconografia ortodoxă, *Fecioara cu Pruncul Hodighitria*[7]- Fecioara arătând cu mâna sa dreaptă către Prunc.

[7] Există cinci tipuri principale de Icoane ale Maicii Domnului în iconografia bizantină: *afectuoasă* – eleusa – în care Maica Domnului îl

În planul tabloului avem elemente ce conferă tridimensionalitate spațiului: reprezentarea în perspectivă liniară a scaunului și șevaletului, îmbinarea podelei cu peretele, îngerul redat în racursi. Icoana din pictură este prin excelență bizantină. În ea se respectă întocmai canonul de reprezentare iconografic și tematic, tipologia specifică, culoarea, fondul auriu din care se desprind personajele biblice, lipsa perspectivei. Pictura dovedește deprinderile de meșter iconar în maniera veneto-cretană specifică Școlii de pictură din Creta în ultima ei fază de exprimare, un amestec de post-bizantinism cu elemente stilistice aparținând școlii venețiene de pictură.

Adormirea Maicii Domnului este o astfel de icoană în stil bizantin pictată de El Greco înainte de 1567, descoperita de G. Masteropoulos în 1983 în Hermoupolis (Syros, Grecia,) în Biserica *Adormirea Fecioarei*. El a identificat în zona centrală a lucrării semnătura artistului: „de mâna lui

---

ține în brațe pe Pruncul Iisus cu fața îndreptată spre ea și are cel puțin o mână în jurul gâtului ei sau al umărului; *glikofilusa* – este o variantă a Eleusei, în care Pruncul are fața lipită de a Maicii, într-un gest de mare tandrețe; *panakranta* – milostiva – în acest tip, Fecioara Maria este așezată pe un tron regal cu Pruncul Iisus în brațe, ambii privesc în față veghind asupra destinelor omenirii; *agiosortissa* – mijlocitoarea – în care Fecioara Maria este singură, din profil, cu mâinile ridicate în rugăciune, privind spre icoana lui Iisus – reprezentare foarte rară în ortodoxie; *oranta, platitera, panagia – rugătoarea* – în acest tip de icoană, Fecioara Maria este prezentată cu mâinile desfăcute și cu Iisus Prunc desenat într-un cerc peste pântecele ei; *galaktotrofusa* – este o reprezentare în care pruncul este hrănit la sân; *hodighitria – călăuzitoarea* – în care Maria îl poartă în brațe pe Iisus și arată spre el ca fiind calea spre mântuire prin credință. Aceasta este ipostaza preferată de autor pentru compoziția analizată (Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanelor,* Editura Sofia, București, 2006. pp.106-117).

Domenikos". Această descoperire a însemnat un progres deosebit în înțelegera formării profesionale timpurii a artistului. Iconografia și tehnica demonstrează aceeași deprindere a meșteșugului în tradițiile picturii post-bizantine. Icoana respectă întru totul canoanele de reprezentare bizantine[8]. Spațiul este împărțit în 2 planuri: pământesc și ceresc, cu întreaga pleiadă de personaje biblice: îngerii, Sfântul Duh în chip de porumbel și Iisus în veșminte albe ce stă aplecat asupra Fecioarei, ținând în brațe sufletul Maicii Sale în chip de prunc. Sfintei Maria i se arată toată considerația în calitate de Născătoare de Dumnezeu, fiind ridicată direct la ceruri de către Fiul său. În planul divin, este reprezentată Fecioara pe tronul „slavei" înconjurată cu venerație de făpturile cerești. De o parte și de alta sunt reprezentați cei 12 apostoli purtați de nori, într-o dispunere simetrică. Întreaga compoziție este gândită într-un echilibru piramidal. Tonalitatea închisă, telurică, de la

---

[8] *„Casă şi în mijloc Prea Sfânta Fecioară zăcând fără suflare, întinsă pe pat, cu mâinile strânse la piept în chipul crucii. Şi de o parte şi alta a patului, sfeşnice cu făclii aprinse. Şi înaintea patului un evreu [anume Iefonias], cu mâinile tăiate şi spânzurate de pat, iar înaintea lui un înger cu sabia goală. Şi la picioarele ei apostolul Petru tămâind cu cădelniță, iar la capul ei apostolul Pavel şi Ioan Teologul, sărutând-o, şi împrejur ceilalţi apostoli şi sfinţi ierarhi: Dionisie Areopagitul, Ierotei şi Timotei, ţinând în mâini Evanghelii; şi femei plângând. Şi deasupra ei Hristos, cu haine albe, ţinând sufletul ei (ca un prunc înfăşat) în braţele Lui. Şi împrejurul Lui lumină multă şi mulţime de îngeri. Şi sus în văzduh, iarăşi cei doisprezece apostoli venind pe nori [de la marginile lumii]. Şi la dreapta casei, Ioan Damaschin, ţinând o hârtie, zice: „După vrednicie, ca pe un suflet, te-a primit pe tine cerul." Şi la marginea de-a stânga casei, Cosma Melodul, ţinând în mână o hârtie, zice: „Femeie muritoare, pe tine, cea mai presus de fire a lui Dumnezeu Maică [ştiindu-te]",* Dionisie din Furma, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sofia, București, 2000, p.139.

bază se schimbă gradat spre zona superioră, iar tensiunea scenei de jale dispare într-o apoteoză de lumină. Acest canon de reprezentare al scenei *Adormirii* este specific picturii religioase ortodoxe, și una dintre cele mai răspândite icoane ortodox. În ritul catolic scenele cele mai populare de reprezentare ale Fecioarei sunt *Înălțarea* și *Întronarea*. [9]

Cele două reprezentări ale Mariei sunt dispuse pe două axe perfect perpendiculare, orizontala morții cu verticala vieții veșnice, schemă după care va lucra în perioada spaniolă, în 1586-1587, celebra prictură *Moartea Contelui de Orgaz*. Compoziția a fost gândită astfel mai mult sau mai puțin conștient, poate că modul de concepere al compozițiilor a fost determinat de automatismele dobândite în urma experienței post-bizantine. *Înmormântarea contelui de Orgaz* este realizată în perioada spaniolă, între 1586-88, pentru Biserica Sf. Toma din Toledo. Este o lucrare deosebit de rafinată și sofisticată, considerată capodopera pictorului, atât prin forţa de sugestie picturală, cât şi prin simţul punerii în scenă care adaptează spațiul destinat expunerii și exploatează cu abilitate toate datele compoziției gândite în două registre – terestru şi celest. Dispunera personajelor pare inspirată din modalitățile de tratare tipic bizantină. Paralela cu *Adormirea* este evidentă prin dispunerea pe orizontală a trupului „adormit” din planul mundan si verticalitatea înălțării. Dacă sufletul Fecioarei este purtat firesc de însuși Fiul său,

[9] Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanelor,* Editura Sofia, București, 2006. p.233.

sufletul contelui este purtat de un înger. Personajele prezente în jurul celor doi au corespondențe evidente din povestea biblică cu legenda locală.



Adormirea Fecioarei, before 1567, tempera și aur pe lemn, 61,4 x 45 cm, Sfânta Catedrală a Adormirii Fecioarei din Ermoupolis, Syros



Înmormântarea Contelui de Orgaz, 1586–1588, ulei pe pânză, 480 × 360 cm, Biserica Sfântul Toma, Toledo

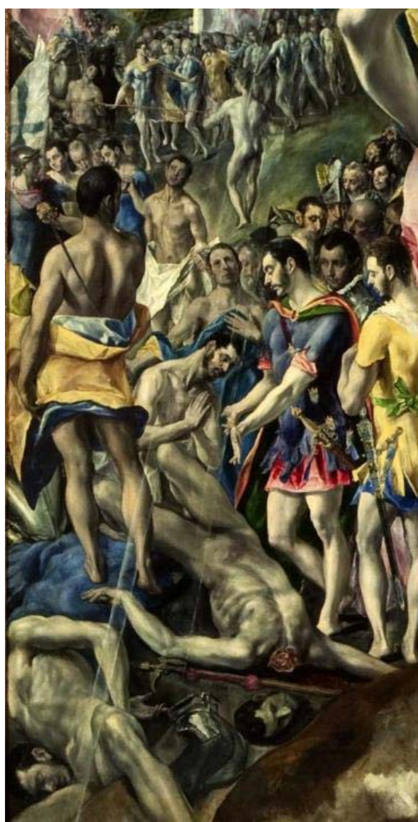


Sfântul Dimitrie, tempera pe lemn, înainte de 1565, colecție privată, Germania.

Sf. Dimitrie este o pictură autentificată recent (2015) de istoricul de artă italian Lionello Puppi (Universitatea din Veneția), semnată „de mâna lui Domenikos". Este realizată în aceeași manieră veneto-cretană, cu fond de aur, iconografie bizantină și elemente de decor inspirate din pictura venețiană.

Prezența lui El Greco este atestată documentar la Veneţia între 1567 și 1570, unde studiază opera marilor maeștri: Titian, Tintoretto, Veronesse, Jacopo da Ponte. De la școala venețiană a preluat armoniile de culoare, o redare impresionistă a fenomenelor prin spontaneitatea tușelor din operele târzii ale lui Titian și tipul de construcții arhitecturale de la Tintoretto. A fost influențat și de Bassano, pictorul marilor contraste de lumină și umbră, iar de la Paolo Veronese a împrumutat tonurile luminoase, argintii.

Întâlnirea cu școala de pictură de la Roma (1570) desăvârșeste în el pictorul cu tehnică si cultură italiene prin excelenţă. A făcut cunoștință cu arta de apogeu a Renașterii, cuprinsă în acel moment de un nou curent. Aici se petrece o schimbare majoră în traseul formării sale stilistice. A cunoscut și a adoptat schimbările și frământările artistului de geniu ale lui Michelangelo. În perioada italiană se afla încă în perioada acumulărilor, a căutărilor, a influențelor marilor maeștri ai Renașterii și Școlii venețiene cu specificul lor coloristic, al școlii de la Roma în care manierismul căuta noi modalități de redare a trăirilor interioare, o dramatizare a scenelor ce anunța barocul. În lucrările sale din această etapă se vede mai puțin bizantinismul.



Scenă din martiriul Sfântului Mauriciu și al legiunii de tebani, 1582, Escorial, Madrid

El Greco ajunge în Spania în timpul domniei lui Filip al II-lea, o persoană profund religioasă și austeră care, și-a dedicat o mare parte a domniei sale de lungă durată (1556-1598) și majoritatea resurselor de aur – aparent inepuizabile din Lumea Nouă –, luptei cu valul protestant declanșat de reforma religioasă și printr-o tactică comună cu Biserica catolică. Eforturile sale pe termen lung au fost încununate de succes. Impulsul contrareformator a avut ca expresie și decizia lui Filip de a muta capitala de la Toledo la Madrid și construcția monumentală a noii reședințe, necropolă și mănăstire regală, El Escorial (1558-1584), un monument dedicat Spaniei ca centru al lumii creștine. Regele si-a dorit pentru decorarea reședinței pe cei mai buni pictori italieni ai vremii, dar aceștia au refuzat. Stabilit în Toledo la acea vreme, El Greco își câștigase faima cu cele 8 tablouri realizate pentru Santo Domingo di Antiqua din Toledo. Cu *Adorarea numelui lui Iisus* – realizat după un vis

al regelui, părea să fi câștigat încrederea suveranului pentru a-i încredința o lucrare importantă în cadrul grandiosului său proiect – *Martiriul Sfântului Mauriciu şi al celor 10 000 de Tebani*. Pictura, terminată la finele anului 1582, nu este pe placul regelui, care ar fi dorit ca mucenicia legiunii tebane să dea loc la scene oribile de carnagiu, în timp ce El Greco nu-i oferea decât o „Sacra conversazione” a unor tineri de o aristocratică distincţie, în primul plan, iar martirii nu erau torturați decât departe, în periferia tabloului. Astăzi, această lucrare refuzată (o replică de mici dimensiuni se află în Muzeul Național de artă al României) ne încântă prin calităţile ei rare, mai ales prin colorit şi este clasată printre capodoperele sfârșitului de secol XVI. Nici o altă comandă regală nu i-a mai fost atribuită pictorului.

Se întoarce la Toledo unde îi este recunoscut talentul de pictor, fapt dovedit de numeroasele comenzi evaluate la sume importante[10]. Semnează primul său contract în 1577, operele lui sunt primite favorabil, chiar dacă i se întâmplă frecvent să fie obiectul unor contestaţii în legătură cu sumele de plată. Contestațiile, care duc la procese furnizează date importante despre viața lui El Greco în Spania. Contrastul percepţiei artei sale este neobişnuit. Suveranul, a cărui cultură internaţională ar fi trebuit să-l pregătească pentru a aprecia o artă de inspiraţie venețiană o respinge, în schimb societatea toledană o acceptă, îngăduindu-i să-şi realizeze capodo-

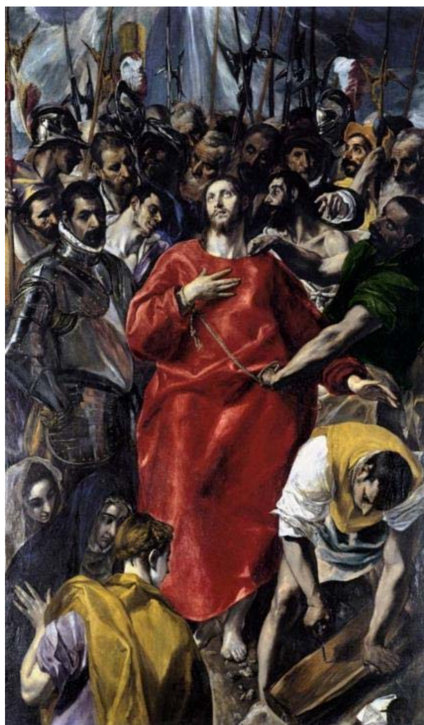
[10] Manuel B. Cosio, *El Greco*, Editura Meridiane, Bucuresti 1980, p. 162.

perele. El Greco a ajuns la o interpretare foarte personală a culturii sale de origine cretană în arta practicată, care îl putea lesne şoca pe un colecţionar al lucrărilor lui Titian, cum era regele. Nu a intrat în grațiile regelui, dar a avut clienți pe cei mai puternici după rege, a fost sub patronajul Bisericii, în special al Arhiepiscopiei de Toledo, prin arhiepiscopul său (al doilea om în stat), a lucrat pentru catedrale, biserici, primărie și un număr mare de instituții ale Arhiepiscopiei. Biserica domina întregul oraș și dispunea de resurse imense. După retragerea nobilimii aristocratice și a curtezanelor din Toledo și din împrejurimile sale aride către noua capitală de la Madrid, au rămas puțini nobili și de mai mică importanță, implicit mai puțin bogați și o clasă de mijloc de cavaleri, clerici, intelectuali, avocați, chiar oameni de afaceri, un grup de oameni asemenea lui El Greco în mijlocul cărora încerca să-și găsească un loc, într-o societate rigidă.

În fosta capitală a onorat comenzi în formate mari: catapetesme, capele, serii, portrete. Se întâmplă ca un artist străin să surprindă mai bine un mediu nou, să aibă detașarea necesară de a vedea întregul, să-i surprindă nuanțele și să le poată picta mai bine decât un autohton. El Greco, pictorul italian de orgine greacă a devenit peste noapte, pictorul cel mai profund al inimilor castiliene. Un cretan a reusit astfel să surprindă esența contemporanilor lui Cervantes și ai Sfintei Tereza.

Batjocorirea lui Hristos pe Drumul Crucii sau *Espolio* din Sacristia Catedralei din Toledo este compoziția cea mai dramatică, unde apar într-o armonie mai clară moștenirea

bizantină, tehnica venețiană și factorii procesului său spaniol: concentrarea subiectului, intimismul, actualitatea accentuată, gama rece, anticipări ale problemelor de lumină și colorit.[11]



El Greco, El Espolio, 1577-79, ulei pe pânză, Sacristia Catedralei din Toledo

Hristos, îmbrăcat în roșu, cu privirea îndreptată în sus, pare liniștit și resemnat în mijocul unei mulțimi agitate și furioase. Este magistral redat contrastul dintre atitudinea nobilă, dureros resemnată a Mântuitorului şi dezlănţuirea furibundă a celor care cu o zi înainte îl aclamau.[12]

Dispunerea personajelor în jurul lui Iisus, silueta disproporționat de mare a Mântuitorului care domină mulțimea, liniștea și resemnare plină de speranță din priviri, amintesc de compozițiile bizantine. Avem trei elemente care îți conduc privirea și te fac să descifrezi mesajul lui Iisus. El Greco a reușit să creeze o zonă de traiectorii care obligă privirea să le parcurgă și să

[11] Manuel B. Cosio, *El Greco...,* p.162.

[12] G. Oprescu, *Istoria artei,* Editura Universul, București, 1946, p.208.

decripteze întreaga narațiune a Patimilor. Privirea sa este îndreptată către cer – spațiul divin căruia îi aparține și de unde vine. Mâna dreaptă o ține la piept arătându-se pe sine, Fiul lui Dumnezeu întrupat în Om, în timp ce mâna stângă este orientată în jos către cruce, anunțând modul prin care El, ca Fiu al lui Dumnezeu, se sacrifică pentru a recupera condiția primordială a omului, pierdută de protopărinții Adam și Eva. În mișcarea ciclică a privirii atrase de jocul liniilor directoare, se revine la ochii lui Iisus ca simbol al Învierii și Înălțării la cer. Sacrificiul este acceptat și oferit ca singura soluție posibilă la problema omenirii.

Întreaga creație din perioada toledană a lui El Greco este a unui manierist vizionar care, prin tehnici și deprinderi din perioada cretană, supune corpul uman la deformări şi recurge la un colorit uneori straniu care creează o atmosferă încărcată de mister. S-a încercat explicarea caracterului singular al artei lui El Greco, fie printr-un anume misticism, fie, mai prozaic, printr-un astigmatism. Originea stilului său este însă de natură pur picturală. El Greco este pătruns de formele manieriste, de propria spiritualitate și de gândirea filozofică neo-platonică și apelează la tehnici combinate bizantino-occidentale, pentru a pune în pictură complexele sale viziuni. Climatul mistic din Toledo a putut facilita receptarea operelor sale. Astigmatismul ar putea explica accentuarea alungirilor, exasperarea gesturilor şi deformările care marchează evoluţia din finalul vieţii, dar nu şi fundamentele stilului, care rămân consecvente

culturii sale de început. Imaginea ascetică a personajelor se încadrează firesc în peisajul colțuros și uscat al ternului Toledo. Misticismul se naște firesc în omul care este obligat de aceste condiții vitrege să se gândescă mai mult la moarte, la soarta lui, la viața de după moarte, iar El Greco nu este primul în pictura spaniolă care a creat aceste personaje descărnate și cu aspect bolnăvicios. În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, sculptorul Alonso Berruguete l-a imaginat pe Sf. Sebastian cu o figură ascetică și fragilă. De asemenea, majoritatea operelor pictorului Luis de Morales este caracterizată de personaje ascetice, într-o gamă de griuri lugubre, cu contraste puternice de lumini și umbre ce creează un clar-obscur amenințător.[13]



Martiriul Sfântului Sebastian, Alonso Berruguete, parte din alatrul bisericii mănăstirii San Benito, acum în Museo Nacional de Escultura de Valladolid



Pietà, Luis de Morales, c. 1560-70, Musée du Louvre

[13] J.A. Gaya Nuno, *Istoria artei spaniole,* Editura Merdiane, București, 1975, p.228.

Picturile lui El Greco din perioada spaniolă sunt parte din atmosfera toledană: granit și ariditate. Imaginile sunt șocante şi splendide în același timp în nuanțele lor de gri și irizări de verde. Lumina orbitoare – albă cu galben și reflexe sângerii – se prelinge sub forma unor flăcări ce urcă spre cer, personajele divine în albastru și roșu domină spațiile cu siluetele lor nefirești, desprinse din altă lume necunoscută dar imaginată și împărtășită nouă de geniul lui El Greco. Îngerii, superbele făpturi înaripate ale cerului, desenează acrobații de balet în gesturi delicate, în racursiuri complicate, atent studiate și redate. Pe o muzică celestă cântată la instrumente de făpturile supranaturale care plutesc imateriale pe nori, sunt întâmpinate personajele divine la Înălțarea și Întronarea lor în ceruri. Din gulerele și manșetele albe ale cavaleriilor în veșminte negre, învolburate în pliseurile lor rigide, ies capetele osoase și mîinile subțiri de un colorit palid, cenușiu. Oștenii în armuri metalice și înarmați cu sulițe, clericii în veșminte albe și bogate sunt reprezentați firesc, la proporții normale, infirmând orice ipoteză a nebuniei sau astigmatismului. Particularitatea lor constă în subțirimea siluetelor și culorile palide. Chipurile personajelor biblice, ale martirilor sau sfinților stau întoarse către cer, cu ochii înlăcrimați, nefiresc de mari, expresia unei rugătoare speranțe și smerenii – ferestre de lumină a sufletului către cer.

Creația din perioada spaniolă este un rezultat al osmozei finale a tuturor elementelor acumulate pe drumul inițiatic în arta picturii, la care se adaugă talentul și inteligența vie, ambiția, munca, studiul, căutările, neiniștile,

toate acestea angrenate de o fecundă creativitate individuală, aflată sub semnul genialității. Este vorba despre o genialitate supusă unor tensiuni generate de suprapuneri de evenimente și culturi care vor da un nou sens conceptual și expresiv picturii sale. Instalarea la Toledo a însemnat descătușarea titanului din postura de pictor aflat în căutarea expresiei personale. *„Căutarea mediului prielnic creaţiei unui mare autor şi potrivit afirmării operei lui este legea supremă a consacrării. Toţi marii artişti au ştiut-o din instinct şi au îndeplinit-o ca act înalt al voinţei superioare şi al devoţiunii faţă de artă."*[14]

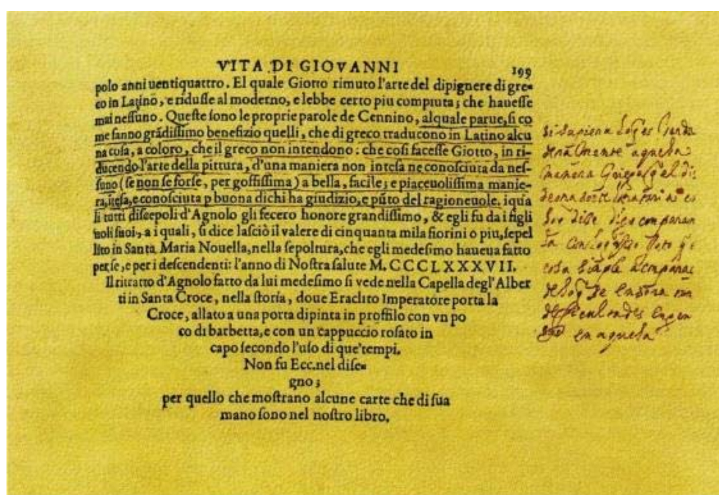
În Toledo a găsit spațiul și momentul revelării propriei personalități artistice. A rămas în fosta capitală a Spaniei până la moarte. Pe de altă parte, la puțin timp după ce părăsise Creta, insula a fost cedată de venețieni turcilor. El Greco nu se mai putea întoarce în vechea Cretă. Motivele adevărate nu se cunosc nici astăzi. Există multe ipoteze care se învârt în jurul dragostei pentru Jeronima de las Cuevas si a unicului său fiu, Jorge Manuel dar și atracția strălucitoarei Spanii în care s-a afirmat ca artist. Era înconjurat de un cerc de prieteni din rândul celor mai luminate minți ale vremii[15].

Era considerat un intelectual, un adevărat filozof. A lăsat moștenire fiului său o bibliotecă impresionantă: 27 de opere grecești, 67 italiene, 19 cărți de arhitectură, Vitruviu în latină și italiană, Vignola, Alberti și Paladio, un *Escorial în stampe* de Juan de Herera (arhitectul

---

[14] Adriana Botez-Crainic, *Renaștere Manierism Baroc*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2010, p.399.

Escorialului), Petrarca, Arioso și Aristotel, Vechiul și Noul Testament, scrierile Sf. Vasile și ale Sf. Ioan Gură de Aur și câteva cărți în spaniolă. El Greco a avut drept bază fundamentală a culturii sale literare și a formației sale spirituale cele două surse definitorii ale Renașterii – scrierile laice și religioase. Homer, Demostene, Esop, Lucian și Euripide aveau același tip de artă rafinată, cu personaje pline de pasiune. A avut aceleași preocupări literare cu Michelangelo, Botticeli, Mantegna. Semnificativă este prezența unui tratat – *Cele Zece dialoguri* ale lui Francesco Patrizzi – contemporan artistului, care este un nou traducător al misticilor orientali și un apologet al luminii, al neo-platonismului. După el lumea nu are drept cauză primul impuls aristotelic ci lumina divină din care au fost create toate. „Idealism, misticism, lumină – iată toată esența artistică a lui El Greco."[16]



VITA DI GIOVANNI 199

polo anni uentiquattro. El quale Giotto rimuto l'arte del dipignere di greco in Latino, e riduſſe al moderno, e lebbe certo piu compiuta; che haueſſe mai neſſuno. Queſte ſono le proprie parole de Cennino, alquale parue, ſi come fanno grādiſſimo benefizio quelli, che di greco traducono in Latino alcuna coſa, a coloro, che il greco non intendono: che coſi faceſſe Giotto, in riducendo l'arte della pittura, d'una maniera non inteſa ne conoſciuta da neſſuno (ſe non ſe forſe, per goffiſſima) a bella, facile; e piaceuoliſſima maniera, iteſa, e conoſciuta p buona dichi ha giudizio, e pũto del ragioneuole. iquali tutti diſcepoli d'Agnolo gli fecero honore grandiſſimo, & egli fu da i figli uoli ſuoi, a i quali, ſi dice laſciò il valere di cinquanta mila fiorini o piu, ſepellito in Santa Maria Nouella, nella ſepoltura, che egli medeſimo haueua fatto per ſe, e per i deſcendenti: l'anno di Noſtra ſalute M. CCCLXXXVII.

Il ritratto d'Agnolo fatto da lui medeſimo ſi vede nella Capella degl'Alberti in Santa Croce, nella ſtoria, doue Eraclito Imperatore porta la Croce, allato a una porta dipinta in proffilo con vn poco di barbetta, e con un cappuccio roſato in capo ſecondo l'uſo di que'tempi.

Non fu Ecc. nel diſegno;
per quello che moſtrano alcune carte che di ſua mano ſono nel noſtro libro.

Fragment din cartea Viețile pictorilor, sculptorilor și arhitecților (1550) a lui Giorgio Vassari (1511-1574), cu adnotările lui El Greco

---

[16] Manuel B. Cosio, *El Greco...,* p.54.

În *Viețile...* lui Vasari, o carte din biblioteca maestrului cretan, se găsește o adnotare făcută de însuși El Greco[17], cu referire la afirmațiile autorului cărții despre pictura de manieră greacă (bizantină). Condamnarea a ceea ce azi numim „pictură bizantină" iar pe vremuri se cunoștea ca fiind pictura „alla greca", era ceva obișnuit în tratatele de arta italiană din secolele XV si XVI. Vasari ca și alți artiști ai Renașterii considerau arta post-bizantină ca o formă degenerată a artei grecești antice. Arta italiană a rămas sub influența celei bizantine până în perioada renașterii când au fost reactualizate vechile precepte ale artei grecești: proporția, imitarea naturii, idealizarea omului, cultul individualismului. El Greco critică vehement condamnarea picturii post bizantine de către Vasari, acuzându-l de superficialitate. Sugerează că, dacă ar fi studiat-o, ar fi înțeles natura spiritualizată a picturii religioase bizantine în toată complexitatea ei. „Dacă cunoștea într-adevăr natura stilului grecesc despre care vorbește, ar fi trebuit să-l înteleagă diferit de ceea ce spune. El compară arta bizantină cu arta lui Giotto, însă, ceea ce face Giotto este mult mai simplu, deoarece stilul grecesc este plin de dificultăți ingenioase (spirituale)"[18].

„Dificultăți ingenioase" care au fost încorporate de El Greco în pictura sa: culoarea și lumina, forma distorsionată a corpurilor, abstractizarea spațiului, esențializarea

---

[17] Scrisul de mână a fost autentificat în urma expertizelor grafologice.

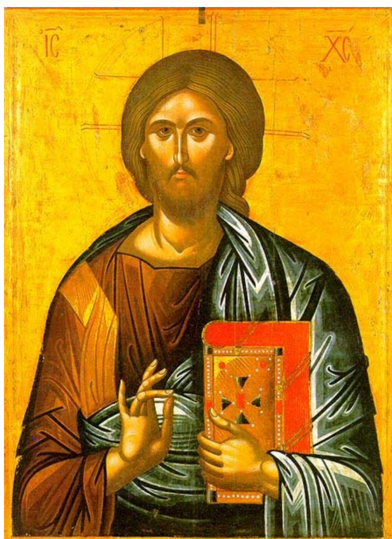
[18] Nicos Hadjinicolaou, *La defensa del arte bizantino por El Greco: notas sobre una paradoja,* în "Archivo español de arte", El Greco Centre – Instituto de Estudios Mediterráneos.Forth, Creta, 2008.

mesajului în forme și simboluri clare. În elaborarea efectelor de culoare și lumină El Greco se folosește de învățăturile asimilate în perioada cretană din *Cartea de pictură*[19] elaborată la Athos, după precepte vechi, un amestec de canoane şi reţete în maniera tuturor manualelor medievale de acest fel, aducând în plus tonul particular al viziunii bizantine. Cartea de pictură reproduce dogme stabilite demult şi definitiv și în ea regăsim recomandări tehnice ce pot oferi cheia înțelegerii mecanismului care marchează picturalitatea lui El Greco. Un prim principiu pictural face referire la „culoarea deschisă care apropie și cea închisă care depărtează". Această lecţie scurtă și concisă oferă o metodă de separare şi detaşare a planurilor în vederea obţinerii unei iluzii optice convingătoare. De ea va profita El Greco în creația sa târzie şi prin el pictura europeană modernă, datorită precursorilor Velazquez şi Manet. Al doilea principiu este al „picturii deschise" și care constă în acoperirea suprafeței cu o culoare omogenă de bază, peste care se conturează siluetele ce se umplu doar parţial cu tonul definitiv, dialogul acestuia cu fondul producând un efect de echilibrul şi armonie cromatică. Și acest procedeu este preluat în epoca modernă pe filiera lui El Greco.

[19] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Sofia, București, 2000.



Mântuitorul, El Greco, 1596-1600, ulei pe pânză, Galeria Națională din Edinburgh, Marea Britanie



Mântuitorul, Euphrosynos Anonim, 1542. Mănăstirea Dionysiou, tempera în ou pe lemn, 118 x 89 cm, Școală cretană

Originalitatea de concepţie şi limbaj apare în opera lui El Greco în regimul cromatic, în utilizarea acestor sclipiri de alb în trasarea faldurilor, ca o amintire bizantină în tratarea spațiilor – cel terestru şi concret, cel celest şi ideal. El Greco este un „mistic”, dar mai curînd, la nivelul materiei care aspiră la condiţia superioară a reorganizării sale spirituale.

Poate fi recunoscut fondul de forme şi procedee bizantine ca o panglică roșie în toată pictura sa din perioada spaniolă. Trebuie să le recunoaștem și pe cele renascentise sau manieriste, însă nu este suficient. Restul se găsește în sfera concepţiilor şi ideilor proprii intelectualului El Greco. Deplasând discursul compozițional în sfera concepţiilor despre om, existenţă și realitate din spaţiul

originar, artistul nu preia doar factorii exteriori ai unui rețetar folosit și astăzi în pictura religioasă ortodoxă, ci el conservă și transmite fondul umanist de esență clasică al antichității raționale şi păgâne devenită matricea unei civilizaţii a cultului faţă de om şi de posibilităţile sale, mutând accentul aspirației veșnice a grecului către un ideal de frumusețe nu fizică, ci morală, care tinde la „transgresarea condiţiei materiale perisabile și se instituie ca model şi mijloc al devenirii"[20]. Modului de reprezentare tradiţională i se adaugă o nouă dimensiune umanizată, de totală implicare spirituală, de transformare într-o condiție nouă superioară oricărei trăiri omenești. Pictura lui El Greco exprimă simbioza spiritului celui mai sever catolicism al apusului, cu amintirile ortodoxiei orientale[21]. Idealul creştin este exprimat în toată neliniştea, neputinţa

---

[20] Virgil Mocanu, *El Greco*, Editura Meridiane, București, 1980, p.21.

[21] *„Un singur cretan a reuşit să devină un mare artist: acesta a fost Domenikos Theotokopulos. În operele sale transcendentalismul bizantin dobândeşte pentru ultima dată o expresie splendidă şi sublim artistică. Figurile alungite, subţiri, imateriale, par nişte limbi de foc; chipurile severe exprimă o intensă spiritualitate; peisajul ireal ne transportă într-o lume deosebită, suprasensibilă; totul este iluminat de o lumină tremurătoare, fosforescentă, care trebuie să suscite o stare sufletească profund religioasă, mistică. Această artă transcendentală aminteşte prin multe din aspectele sale -Bizanţul, dar ar fi inexact să-l considerăm pe El Greco ultimul artist bizantin şi să facem ca geneza sa artistică să depindă cu totul de Creta. Fără contactul strîns cu tradiţia artistică a lui Titian şi concepţia artistică a manieriştilor, El Greco nu ar fi devenit niciodată ceea ce a fost. Iată de ce această figură atît de singulară pe fundalul artei europene întruchipează în opera sa acele idei care, prin ceea ce conţineau inovator în ele, depăşeau cu totul limitele, prea înguste, ale esteticii bizantine*." (Victor Lazarev, Istoria picturii bizantine, Vol. III, Editura Meridiane, București, 1980., pp.100-101).

și truda lui de a uni dorința de purificare, aspirația spirituală cu dorința trupească legată de tina din care a fost creată omenirea. El Greco a reușit să imagineze inimaginabilul și să-l facă astfel accesibil prin arta sa.

Cuprins



ISBN: 978-606-37-0295-2